تمهيد

العلاقات بين أوروبا والعالم الإسلامي في قلب أحداث الساعة ؛ لا أحد يمكنه تجاهل هذه الحقيقة. وقد يكون بوسعنا ضرب العديد من الأمثلة على ما نقول: الديپلوماسية الأوروبية مع إيران أو ضمن إطار النزاع الفلسطيني- الإسرائيلي، الجاليات المسلمة المهاجرة في البلدان الأوروبية، موقع شركات پترولية أوروبية في الاقتصادات العربية، اتفاقات التبادلات الاقتصادية بين الاتحاد الأوروبي وبلدان المغرب، أو المفاوضات بشأن انضمام تركيا إلى الاتحاد [الأوروبي]. إن موضوعات الساعة هذه كلها، وموضوعات كثيرة أخرى أيضًا، قد تقود إلى تعاونات أو تلاقيات أو نزاعات، سوف تظل رهانات رئيسية بالنسبة للمجتمعات الأوروبية والإسلامية على امتداد القرن الحادي والعشرين كله وبعده بكثير.

والحال أن تاريخ هذه العلاقات الثرية والمعقدة هو ما يتناوله هذا الكتاب، الذي يبدأ بثلاثينيات القرن السابع، حيث تتنازع جيوش القسطنطينية والمدينة [المنوَّرة] على السيطرة على سوريا – فلسطين. ومنذ ذلك الحين، خلال نحو خمسة عشر قرنًا، كانت العلاقات متصلةً وعظيمة التنوع: حروب، فتوحات، استردادات، ديپلوماسية، تحالفات، تجارة، مصاهرات، تجارات عبيد، ترجمات، عمليات نقل للتكنولوچيا، تقليدات على المستوى الفني والثقافي. وبعيدًا عن أن تكون هذه الاتصالات غرائب هامشية في تاريخ الشعوب الأوروبية والإسلامية، فإنها قد تركت بصمة عميقة عليها.

على أن أهمية هذه العلاقات وثراءها واتساعها الجلي تمامًا لمن يعرف تاريخ أوروبا أو تاريخ البلدان الإسلامية ليست واضحة بالنسبة للجميع. فعلى العكس مما نقول يزعم صمويل هانتنجتون، عالم السياسة الأميركي، أنه «خلال الجزء الأعظم في تاريخ البشرية، ظلت الاتصالات بين الحضارات، حيثما كانت هناك اتصالات بين الحضارات، اتصالات متقطعة»(١) ؛ وقد يكون اعتبارًا من حملات الاستكشاف والاستعمار البرتغالية والإسبانية، عند منعطف القرن السادس عشر، وليس قبل ذلك، أن الحضارات تدخل في اتصالٍ دائمٍ بعضها مع البعض الآخر. وعلى أساس هذا الخطأ التاريخي الجسيم، يبني هانتنجتون أطروحته الشهيرة عن «صدام

الحضارات»، والتي تذهب إلى أن عددًا محدودًا من الحـضارات جـد المتمـايزة (الغرب، العالم الإسلامي، الصين، إلخ.) يتطور بشكلٍ مستقل نسبيًّا، ثـم يـصطدم بعضه بالبعض الآخر.

فكيف يمكن تناول العلاقات بين أوروبا والعالم الإسلامي، مـن دون الوقـوع في فخ هانتنجتون، أي من دون وضع «حضارتين»، هما العالم الإسلامي وأوروبا، في تعارض إحداهما مع الأخرى؟ فلنحاول تعريف مصطلحاتنا. ولنبـدأ بأوروبـا: بالنسبة لجغرافيي العصر القديم الإغريقي والروماني، أوروبا جزءٌ من أجزاء العالم الثلاثة، إلى جانب آسيا وأفريقيا (أو ليبيا) ؛ ونحن نجد هذه الفكرة لـدى واضـعي الخرائط اللاتين في العصر الوسيط، والذي يمثلون العـالم علـى خـرائط الأرض المسماة بالـ«OT»، لأننا نرى عليها دائرة المحيط التي تطوق الكتلـة اليابـسة و، على شكل «T»، مياه البحر المتوسط والنيل والتانايس(×) التي تقسم العالم إلى ثلاث قارات. لكن هذا التقليد الجغرافي المتواصل يبدو أن تأثيره على الهويـات الفعليـة محدود: فالمرء يعتبر نفسه جنويًّا أو نورمانيًّا، يرتبط بمملكة أو بالإمبراطورية، إلاّ أنه نادرًا ما يسمي نفسه «أوروبيًّا». وسوف تكـون المرجعيـة الأوسـع دينيـةً: الكنيسة، التي تُوَحّدُ نظريًّا جميع المسيحيين. لكن وحدة هذه الكنيسة وهمية بالفعـل وتؤدي انقساماتٌ لاهوتية ومؤسَّسية عديدة إلى الفصل بين جماعات مسيحية عديدة. واعتبارًا من القرن التاسع، يتحدث بعض الكُتاب اللاتين عـن الـــ *Christianitas* «الجماعة المسيحية»، لتسمية مجمل من يعترفون بسلطة البابا ويستخدمون اللاتينية في أداء الطقوس. لكن هذه «جماعة مسيحية» متمحورة على أوروبا، تستبعد غالبية مسيحيي العالم. وهي حضارةٌ في توسعٍ سافر، أولاً في داخل أوروبا (في إسـبانيا وفي أوروبا الشمالية – الشرقية) وفي جزر البحر المتوسط (صـقلية، كورسـيكا، جزر الباليار، قبرص، إلخ.)، تسود جزءًا من فلسطين لحقبة قصيرة: فالقـدس فـي أيدي ملوك صليبيين من عام ١٠٩٩ إلى عام ١١٨٧ ؛ ويحتفظ اللاتين بجزء مـن الساحل الفلسطيني حتى عام ١٢٩١. واعتبارًا من المغامرة الاستعمارية البرتغاليـة والإسبانية التي تبدأ في أواخر القرن الخامس عشر، سيحدث التوسع الأوروبي فـي أجزاء أخرى من العالم – وصولاً إلى حملة نابوليون بونابرت على مصر.

(×) الاسم القديم لنهر الدون، في روسيا. – م.

وعند الكُتاب العرب، فإن أوروبا (أروفا)، وهي مصطلح موروث من التراث الإغريقي، يجري تمثيلها في الجغرافيا العالمة بوصفها أيضًا أحد أجـزاء العـالم. لكنها تلعب دورًا ضئيلاً، لأن الجغرافيين العرب يرفضون بوجه عام التقـسيم إلـى قارات إيثارًا لمخطط تصوري آخر، أصله إغريقي أيضًا: فهم يقسمون العالم إلـى مناخات [أقاليم] عددها، في الأغلب، سبعة. ومن ثم فهم لا يعتبرون أوروبا وحـدة، بل بلادًا جد متمايزة: بلاد الروم (البيزنطيين)، بـلاد الإفـرنج (الفرانـك)، بـلاد الصقالبة (السلاف)، إلخ ؛ أي أنهم يرون في هـذه البلـدان تعدديـةً وتنوعًـا، لا «حضارةً» مُنافِسة. وسوف نكتفي، في هذا الكتاب، باسـتخدام مـصطلح أوروبـا بتعريفه الحالي، مع كل ما ينطوي عليه ذلك من غمـوض فيمـا يتعلـق بالحـدود الشرقية لأوروبا.

فماذا عن «العالم الإسلامي»؟ يمكننا تشبيهه بالمصطلح جـد المنتـشر لـدى الكُتاب العرب، مصطلح دار الإسلام: مجمل الأراضي التي يُعَدُّ الإسـلام الديانـةَ المسيطرة فيها ؛ وهو مصطلح لا يجب خلطه بمصطلح الأمة، مجمـل المـؤمنين المسلمين: فهناك يقيم أيضًا ذميون، أقليات «محمية» (يهود، مسيحيون، مزدكيون). أمَّا فيما يتعلق بالأمة، فيدخل في قوامها أيضًا المسلمون الذين يحيـون خـارج دار الإسلام: الأسرى المسلمون أو الأقليات المسلمة التي تحيا في بلدانٍ يحكمهـا غيـرُ مسلمين، تجار مسلمون في المحيط الهندي أو في أفريقيـا مـا تحـت الـصحراء الكبرى، أو (في العصر الحاضر) المهاجرون المسلمون في أوروبا أو في أميركا.

ومن الواضح أن دار الإسلام، شأنها في ذلك شـأن أوروبـا، ليـست كيانًـا جغرافيًا ثابتًا: فهي في توسع سافر على امتداد العصر الوسيط. وهـي تولـد فـي موجة من الفتوحات الخاطفة التي تؤدي، خلال القرن التالي لوفاة محمد (في عـام ٦٣٢)، إلى جعل المسلمين سادة لإمبراطورية تمتد من نهر الإندوس ومن الهنـدو كوش(×) إلى السواحل الأطلسية للمغرب الأقصى والبرتغال. وإذا كان هذا التوسـع يتباطئ بعد ذلك، فما ذلك إلاّ لكي يستأنف مسيرته بوسائل أخرى فيما بعـد: عبـر التحول الجماعي إلى اعتناق الإسلام من جانب الأتراك اعتبارًا من القـرن التاسـع ومن جانب المغول اعتبارًا من القرن الثالث عشر، ما يقـود الإسـلام فـي آسـيا

(×) سلسلة جبلية مهمة بشمالي أفغانستان. - م.

الوسطى إلى أبواب الصين. وسوف يقوم المغول الذين أسلموا بفتح جزء لا بأس به من شمالي الهند. ومن جهة أخرى، فعبر طرق التجارة ينتشر الإسلام: صوب ممالك غربي أفريقيا كمالي، أو في المحيط الهندي، من زنزبار إلى جاوه. وصحيح أن الأندلس، إسبانيا المسلمة، يتم فتحها بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر من جانب الملوك المسيحيين في شبه الجزيرة [الإيبيرية]. لكن الدولة العثمانية تتمكن، في الوقت نفسه، من مدّ سلطتها إلى قلب أوروبا. وفيما يتعلق بالعصر الوسيط، سنهتم بالأخصّ بذلك الجزء من دار الإسلام ذي الصلات الوثيقة بأوروبا، أي ببلدان البحر المتوسط أساسًا.

فما التصور الأوروبي لدار الإسلام هذه؟ إن كلمتي «إسلام» و«مسلم» تعاودان الدخول إلى اللغات الأوروبية متأخرتين: فنحن نجد أول استخدام بالفرنسية لكلمة «islam» في عام ١٦٩٧ وأول استخدام لها بالإنجليزية في عام ١٨١٨ ؛ وفي الفرنسية، نلتقي بكلمة «musulman» منذ منتصف القرن السادس عشر ونلتقي بكلمة *Moslim* في الإنجليزية في عام ١٦١٥[٢]. أمّا فيما قبل، فإن مصطلحات ذات أصل إثني بالأخص هي التي كانت تُستخدم للكلام عن المسلمين: عرب، تُرك، فُرس، مار[×]، إلخ. وهناك مصطلحات من الكتاب المقدس أيضًا: الإسماعيليون أو أبناء إسماعيل، لأن هذا الأخير، في التراث التوراتي والقرآني، يعتبر جد العرب ؛ ويسمونهم بالمثل بـ«الهاجَرنة»، نسبة إلى هاجر، أم إسماعيل. لكن المصطلح الأكثر استخدامًا في العصر الوسيط لاشك أنه السَراسنة: وهذه الكلمة ذات الأصل الغامض تحيل، بالنسبة للجغرافيين القدماء، إلى أحد شعوب بلاد العرب[××]. وهي تستخدم فيما بعد للإشارة إلى كل العرب، ثم إلى كل المسلمين. وللإشارة إلى الإسلام، غالبًا ما يدور الكلام عن «شريعة السراسنة» (*Lex Sarracenorum*) أو «شريعة محمد» (*Lex Mahumeti*). ومع صعود الدولة العثمانية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، بالمقابل، يدور الحديث بالأخص عن الترك، أو غالبًا عن التركي، بصيغة المفرد. وإذا كان هناك مصطلح لاتيني مساوٍ لمصطلح دار الإسلام في العصر الوسيط، فقد يكون هذا المصطلح مصطلح *terrae Sarracenorum*، «أراضي السراسنة». وآنذاك يتردد كُتاب أوروبيون كثيرون بين رؤية تجانسية إلى

(×) سكان الصحراء الغربية، خليط من العرب والبربر والسود [سكان موريتانيا حاليًا]. والمصطلح يشير إلى مسلمي الغرب الإسلامي. – م.

(××) انظر الفصل الأول من الجزء الأول من هذا الكتاب. – م.

السراسنة، تعتبرهم أعداء في عمومهم للمسيحيين، ورؤية أكثر تركيبًا، حساسة للتنوع الكبير للأراضي والشعوب.

فهل نحن، كما يزعم هانتنجتون، بإزاء حضارتين متنافستين، قائمتين على إيديولوچيتين عالميتين، متباريتين في طموحاتهما التوسعية، تتصادمان ملوحتين بلوائي الحملة الصليبية والجهاد؟ أم أننا بالأحرى، كما يذهب إلى ذلك المؤرخ ريشار بيلييه، بإزاء فرعين لحضارة واحدة «إسلامية - مسيحية»، تمتد جذورها امتدادًا عميقًا في تراث ديني، ثقافي وفكري مشترك: الحضارة المتوسطية وشرق الأوسطية القديمة، الوحي الإنجيلي، العلوم والفلسفة الإغريقية والهيلينستية؟ وقد يكون هذا التراث المشترك قد تعزز، خلال خمسة عشر قرنًا، بفضل التبادلات المتواصلة للسلع والأشخاص والأفكار(٣). والواقع أننا لو اعتبرنا العالم الإسلامي وأوروبا (أو الغرب) فرعين لحضارة واحدة، فإن الفكرة التي تتحدث عن «صدام حضارات» لا يعود لها معنى. والمسألة ليست مجرد مسألة كلمات. فالنظر، على سبيل المثال، إلى الفتح الإسلامي لإسبانيا (٧١١)، الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٩)، استيلاء العثمانيين على القسطنطينية (١٤٥٣)، فتح غرناطة (١٤٩٢)، حملة نابوليون بونابرت على مصر [١٧٩٨]، الفتح الفرنسي للجزائر [١٨٣٠]، التدخلات الأميركية في العراق، وهلمجرًا، بوصفها تجليات أو أدلة على «صدام حضارات» مفترض، إنما يجعل أي بحث عن تفسيرات أكثر تحديدًا أمرًا لا طائل من ورائه. إلاّ أننا حين نعدد الحروب في داخل أوروبا، أو في البلدان الإسلامية، فإننا لا نلجأ إلى قيد تفسيري كهذا: فالمؤرخ يسعى إلى تفسير الفتح العثماني على حساب المماليك أو حروب الدين في أوروبا أو الحربين العالميتين اللتين مزقتا أوروبا في القرن العشرين من دون اللجوء إلى «صدام حضارات» ما. وغالبًا ما كانت فرنسا في حرب مع جاراتها، خاصة بريطانيا العظمى وألمانيا ؛ إلاّ أننا لا نقول مع ذلك أنها جزء من «حضارة» متميزة عن حضارة هاتين الجارتين.

ومن ثم فلا يجب لعنوان هذا الكتاب أن يخدع القارئ: فالأمر لن يتعلق بعلاقات بين أوروبا والعالم الإسلامي بقدر تعلقه بعلاقات بين چنويين وتونسيين، بين أهل القسطنطينية وأهل الإسكندرية، بين كاتالونيين ومغاربة، وهلمجرًا.؛ وهي ليست علاقات بين «حضارتين»، بل علاقات مركبة ومتنوعة بين أفراد وجماعات

عديدة تشكل جزءًا مما نشير إليه، بكل الغموض الذي رأيناه للتو، بمصطلحي أوروبا والعالم الإسلامي.

كما أننا لن نكون بإزاء صياغة نظرية أو بيان إيديولوجي. فالمؤلفون لن يضطلعوا بدحض منهجي لأطروحات هانتنجتون، ولا بدحض الأطروحات المماثلة الصادرة عن ملهمي الحركات الإسلامية الداعية اليوم إلى الجهاد. وبالمثل أيضًا، فإن الإسلام والمسيحية لن يتم تناولهما كموضوعين من حيث كونهما ديانتين: فنحن لن نبحث عن جذورهما المشتركة ولا عن اختلافاتهما ونقاط التقائهما المحتملة. فالأمر سيتعلق فقط بمحاولة إحياء تاريخ طويل ضاعت جوانب كثيرة منه في غياهب النسيان وبالاستعاضة عن مخططات تصورية تبسيطية واختزالية بما يدل عليه تاريخٌ أكثرُ تعقيدًا وثراءً. وفضلاً عن ذلك، فإن ما سوف يجري تقديمه ليس التاريخ نفسه، فالمؤرخ لا يقدر البتة إلاّ على أن يقدم إعادة بناء له، وهي إعادة بناء ضمن خطاب يصوغ نسقًا ويقوم باختيارات من كتلة المواد الخام. ومن جهة أخرى، فإن هذه الكتلة على درجة عظيمة من الضخامة هنا، أخذًا بعين الاعتبار الأمد الطويل المُراعى، والزوايا العديدة التي يمكن تناول الموضوع منها، وتنوع المستويات التي يمكن استيعابها عليها، بحيث إن المؤلفين قد تخلوا عن هدف تقديم معالجة وافية. ولا تشكل الصفحات التالية بحثًا منهجيًا ولا حتى مرجعًا عامًا عن المسألة. فهذا العمل ينتسب أكثر إلى جنس الرسالة [essai]، وهو جنس ذاتي أكثر ومن ثم أكثر أريحية، يُعلي من شأن الحقيقة الواقعية ذات الدلالة والمثل التوضيحي والاستشهاد الذي يصيب الهدف، تبعًا لبضع أفكار موجّهة. ومع ذلك فإن ما سوف يتعامل القارئ معه ليس رسالة واحدة، بل ثلاث رسائل متتالية. فالمؤلفون الذين عالجوا حقبة العصر الوسيط والحقبة الحديثة والحقبة المعاصرة قد قام كل منهم بمهمته، كما سوف يتسنى للقارئ أن يحكم على ذلك، بأسلوب جد مختلف عن أسلوبي زميليه الآخرين. ولا مراء في أن هذا يرجع إلى شخصياتهم المتباينة، وإن كان يرجع أيضًا إلى عوامل موضوعية أكثر سيكون كل واحد منهم محكومًا بها ؛ فالحقب الثلاث الكبرى تنتمي إلى حقول تاريخية متمايزة، سواء كان ذلك من حيث الحالة الكمية أو النوعية للوثائق المتاحة، أم من حيث حالة الكتابات التاريخية الخاصة بكل حقبة، أم، *Last but not least* [×]، من حيث الظروف التاريخية نفسها، والتي تضع في صدارة المشهد، في كل عصر، مسائل مختلفة.

(×) أخيرًا ولكن ليس آخرًا، بالإنجليزية في الأصل. – م.

والجزء الأول من هذا الكتاب مُكَرَّسٌ لتاريخ العلاقات في العصر الوسيط، أي منذ ثلاثينيات القرن السابع إلى القرن الخامس عشر. ونحن نبدأ، في الفصل الأول، «عالم الجغرافيين»، بالنظر في الكيفية التي تَصَوَّرَ بها الجغرافيون العرب والأوروبيون في العصر الوسيط العالمَ والشعوبَ التي تحيا فيه. وسوف نولي انتباهًا خاصًا إلى صورة الأوروبيين في الجغرافيا العربية وإلى صورة الشرق في الجغرافيا اللاتينية. وفي الأرض المسيحية كما في الأرض الإسلامية، غالبًا ما استخدمت إيديولوچيات الحرب المقدَّسة لتبرير الفتح على حساب «الكفار»، كما سوف نرى ذلك في الفصل الثاني، المُكَرَّس لتطور مفاهيم الجهاد والحملة الصليبية والـ*Reconquista*(×)، وهي إيديولوچيات تمجد الحرب التي تخاض في سبيل الدين «الحق»، وإن كانت نادرًا ما تستبعد التحالفات السياسية والعسكرية مع أمراء الدين المنافس. وهذه الإيديولوچيات لا تمنع الأمراء من ترك مكانٍ محميٍّ للأقليات الدينية وإن كان مكانًا تابعًا. وسوف يدرس الفصل الثالث مصير الأقليات المسيحية في البلدان الإسلامية في أوروبا ومصير الأقليات المسلمة في البلدان المسيحية. وتؤدي التجارة في عالم البحر المتوسط إلى نسج علاقات قوية بين المدن البحرية الأوروبية (كپيزا والبندقية وچنوه وبرشلونة) وموانئ العالم الإسلامي، وتمارس، خاصة اعتبارًا من القرن الثاني عشر، تأثيرًا عميقًا على كل المجتمعات التي تمسها، كما سنرى ذلك في الفصل الرابع. أمَّا الفصل الخامس، أخيرًا، فسوف يتناول التبادلات الفكرية والثقافية والفنية: وسوف ندرس بالأخص الأثر العميق للعلوم والفلسفة العربية في اليقظة الفكرية في أوروبا اعتبارًا من القرن الثاني عشر.

ويعالج الجزء الثاني ما يسميه المؤرخون بالحقبة الحديثة، أي الحقبة الممتدة من أواخر القرن الخامس عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر. ويمكن الاعتراض على هذا التقسيم، الذي ينطوي بالنسبة للتاريخ الغربي على معنىً (كان قد جرى القيام به بحُكمه) أكثر مما بالنسبة للتاريخ الإسلامي. على أنه يجد تبريرًا معينًا له بقدر ما أن هذه الحقبة، في داخل التاريخ الإسلامي نفسه، تُقَدِّمُ بعض خصائص

(×) الاسترداد، بالإسبانية في الأصل. — م.

كانبثاق وازدهار عدة إمبراطوريات عظمى تحل محل التفتت السياسي الهائل الذي عرفته المرحلة السابقة: إمبراطورية المغول الكبار في الهند، إمبراطورية الصفويين الشيعة في فارس والإمبراطورية العثمانية. والمهم بالأخص هو أن الاعتراف بأن هذه الحقبة تتميز بتغيرات عميقة في أوروبا، الدخول إلى الحداثة، إنما يعني الاعتراف أيضًا بأن العلاقات بين أوروبا والعالم الإسلامي تدخل في هذه الحقبة في مرحلة جديدة. وفي هذا الصدد، فإن حالة الدولة العثمانية لا يمكن سوى الإعلاء من شأنها لأنها حالة إمبراطورية من الإمبراطوريات الإسلامية يعد تاريخها التاريخ الأعمق تداخلاً مع التاريخ الأوروبي، بحيث إن التاريخين يمتزجان جزئيًا. والحال أن فصلاً أولَ يعيد تتبع هذا التاريخ المشترك. وإذ يعالج الفتح العثماني في أوروبا، فإنه يستعيد ترتيلة الأحداث التي اختلط عبرها تاريخ أوروبا بتاريخ علاقاتها، الطيبة أو السيئة، مع الدولة العظمى الإسلامية الأولى آنذاك. ويستخلص فصلٌ ثان خصائص «أوروبا الأخرى» هذه، المنبثقة عن الفتح العثماني: أوروبا متعددة الإثنيات ومتعددة الطوائف الدينية تحت سيطرة الهلال. وهذا الحضور الكافر [من وجهة النظر المسيحية] في أوروبا والخطر الذي يمثله يشكلان أسوأ التجريسات بالنسبة للجماعة المسيحية. وهكذا يصور الفصل الثالث كل أشكال التناحر التي تضع الطرفين، على المستوى الإيديولوچي، في موضع التضاد الذي لا علاج له. فالعامل الديني يظل حاضرًا بالفعل، كما في العصر الوسيط وهو يستعيد في الأغلب أشكال السجال القروسطي. لكن الرفض المتبادل يتخذ أيضًا، على الجانبين، أشكالاً جديدة تتغذى على مصادر أخرى غير الإقصاء الديني بشكله المحدَّد. ويشدِّد الفصل الرابع على نتيجة أخرى لانقسام أوروبا إلى قسمين، حاضرين بشكل متفاوت اليوم في الذاكرات الأوروبية: وجود حدود إسلامية- مسيحية عبر أوروبا. وهذه الحدود هي موقع مواجهات دائمة، فعلية ورمزية، وإن كانت أيضًا موقع تبادلات وتأثيرات متبادلة. ويظهر تعبيرٌ صارخ عن هذه التأثيرات في هذه التشكيلات الاجتماعية العسكرية المعكوسة انعكاسًا مرآويًا، والتي، تحت، تسميات متنوعة و، بشخصيات خاصة في كل حالة، تُعَدُّ ثابتةً، على جانبي هذه الحدود، على امتداد خطها البري أو البحري: فبما أنها مجتمعات بديلة ناجمة عن توترات اجتماعية ودينية في الخلفية، فإنها تخلق

مواجهةً، على جانبي الخط الفاصل، بين خصومٍ لا يجتمعون إلاَّ لكي يزدادوا خصومة- إنها عالمٌ بيني، عالمٌ على حدة يميل إلى لعب لعبته الخاصة في العلاقات بين الدول، و، عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، يُربك الـ *modus vivendi*(×) الذي تقيمه هذه الدول. أمّا الفصل التالي فهو يلطف الصورة الكئيبة والسلبية أساسًا للفصول السابقة. فجدار العداوة له ثغراته التي تعمل على عدم اختزال قرون التعايش هذه البتة في سلسلة متصلة من أعمال العنف والمواجهات. فبصورة منتظمة، نرى تراجع التناحر الإيديولوجي لصالح الواقعية السياسية أو البراجماتية التجارية التي لا تؤدي، بالتأكيد، إلى القضاء على أعمال العنف والمواجهات لكنها، على الأقل، تضعها بين قوسين. وبوسع طباع أخرى، كالميل إلى الغرائبية أو الفضول الفكري أو التأمل الفلسفي أن تساعد على تآكل الحاجز الإيديولوجي، لكن التشكيك الذي تحمله إليه يظل على أي حال محدودًا بالفعل خلال الحقبة موضع النظر.

وينطلق الجزء الثالث من القطيعة الكبرى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، القطيعة التي سمّاها المؤرخون في الماضي بـ«فتح المسألة الشرقية». ونحن ننظر في معطيات من طبائع مختلفة تؤدي فجأة إلى وضع أوروبا في موقف قوة عظمى مفرطة مع ما يلزم عن ذلك من برنامج فتوحات للعالم القديم. ومنذ بداية القرن التاسع عشر، يصبح واضحًا للنخب المسلمة أن ممّا لا مفر منه قبول التحول للتمكن من البقاء. والبرنامج المقبول هو برنامج تكوين دولة حديثة، لكنه ينطوي على تحولات أساسية للمجتمع والثقافة.

ومن ينجحون في صون استقلال شكلي ينخرطون في سباق سرعة بين تقدم التدخلات الأوروبية وإقامة دولة قوية لا مفر أمامها من الاستعانة بالأوروبيين أنفسهم. وديناميةُ التغيرات تبين أن من الصعب تحديد ما هو مستعار لا أكثر ولا أقل وما هو مزامنةٌ للتطور، كما تبين ذلك المسألةُ المعقدة الخاصة بتحرير غير المسلمين في أرض الإسلام. أمّا الآخرون فيضطرون إلى مواجهة «الليل الاستعماري» للسيطرة الأوروبية والتي تميل في بعض المناطق إلى التحول إلى استعمار استيطاني.

(×) التعايش، باللاتينية في الأصل. – م.

والعالم الإسلامي بعيد عن أن يكون سلبيًا حيال تقدم أوروبا متعدد الأشكال. فهو يدخل بالأحرى في دورة تحولات متسارعة تُفضي إلى تبني مبدأ القوميات بوصفه نمطًا جديدًا للتنظيم الاجتماعي. والأشكال الجديدة للتعبير السياسي تصطدم بالتراثات الإسلامية الإمبراطورية مثلما تصطدم بالإمبراطوريات الاستعمارية الحديثة. وفي مستهل القرن العشرين، يدخل العالم الإسلامي في عصر الثورات. وتحرره يتقدم مع الحرب العالمية الأولى التي تجتاح مع ذلك كل فضائه القاري، من المغرب الأقصى إلى الهند.

والاستقلالات المحرزة وإن تطلب ذلك خوض النضال المسلح تفرض على العالم الإسلامي تحديات جديدة منبثقة من مواجهته مع أوروبا: النزعة القومية والإسلام السياسي، التنمية والتبعية، الدول الحديثة والجماعات الطائفية الدينية أو الإثنية. والحال أن العالم الإسلامي هو في آنٍ واحدٍ رهان وفاعل النزاعات الجديدة للحرب الباردة وهي نزاعات تستأنف منطق التوريط والتدخل الذي جرى إدخاله في القرن التاسع عشر.

وفي الوقت نفسه، تؤدي حركات الهجرة إلى مولد إسلام «أوروبي» في داخل المتروبولات الاستعمارية السابقة. وتستعيدُ إشكاليةُ التعددية الثقافية جزئيًا التراثات الاستعمارية ولكن ضمن منظورٍ جديد تمامًا. ففي لحظةٍ تُعَدُّ فيه «الضفة الشمالية» للبحر المتوسط بسبيلها إلى إنجاز توحيدها عبر البناء الأوروبي، فإن أوروبا تجد نفسها مدعوة إلى تحديد هويتها ضمن علاقتها بجيرانها المسلمين. والحال أن الخطابات التي تُشَدِّدُ على البُعد الثقافي على الجانبين إنما تميل إلى الرغبة في إنكار المكونات الوجدانية المشتركة العائدة إلى أكثر من قرنين من التاريخ المشترك.

ج. ت.، ج. ف.، هـ. ل.

الجزء الأول

السراسنة والإفرنج:
مزاحمات ومنافسات
وتلاقيات

بقلم

چون تولان

الفصل الأول

عالمُ الجغرافيين:

من *ARABIA FELIX*(×) إلى بلاد الإفرنج

ما الصور التي كوّنها رجال ونساء العصر الوسيط عن العالم الذي عاشوا فيه؟ ماذا كان تصورهم عن الحدود – الجغرافية أو الدينية أو الثقافية، أو ما سوى ذلك– التي فصلت ما نسميه، نحن أبناء العصر الحديث، بالعالم الإسلامي عن أوروبا؟ من الواضح أن الإجابات عديدة، فالمنظور يتغير تبعًا لتغير موقع النظرة، سواء كانت صادرة من ديرٍ نورثامبريٍّ في القرن الثامن أم من بغداد في القرن العاشر أم من طرق الأناضول غير المستقرة في القرن الحادي عشر أم من سفينة جنوية مبحرة قبالة السواحل المصرية في القرن الثالث عشر، أم من المغرب في القرن الرابع عشر أم من الرأس المقدس في أقصى جنوبي – غرب البرتغال في القرن الخامس عشر. ويبقى أننا مضطرون إلى الاعتماد على تأملات تركتها نخبة مثقفة محدودة، من الذكور أساسًا، حول جغرافية وإثنوغرافية العالم الذي سكنته.

والثقافة الجغرافية لهؤلاء المثقفين لها ركيزة مزدوجة: ركيزة الكتب المقدّسة (التوراة والإنجيل والقرآن) وركيزة العلم الجغرافي الإغريقي. ومن المؤكد أن الجغرافيا الإغريقية قد مرت بتحولات: إذ تلقاها أوروبا القروسطية مُفلتَرةً عبر المؤلفات الجغرافية والموسوعية اللاتينية، العائدة بالأخص إلى القرن الخامس والسادس والسابع. وفي الخلافة الأموية ثم في الخلافة العباسية، يُضافُ إلى ترجمات المؤلفات الإغريقية تراث جغرافي بأكمله أصله فارسي وهندي. وقد نجد صعوبة في التمييز بوضوح بين الجغرافيا الطبيعية والجغرافيا البشرية والتفسير

(×) بلاد العرب السعيدة، باللاتينية في الأصل. – م.

الديني: فالجبال، مثلاً، يجري تصويرها أحيانًا على أنها تجليات للقوة الإلهية وقد يفسر مناخ بلاد الشمال قارس البرودة عجز الصقالبة والإفرنج عن إدراك تفوق الإسلام.

أبناء إسحق، أبناء إسماعيل

لننظر أولاً في الأطر التي تفرضها الكتب المقدسة – التوراة والإنجيل والقرآن– على الجغرافيا والإثنوغرافيا. وهذا اتجاه من المؤكد أنه أوضح في العلم اللاتيني ممًا في العلم العربي، ولهذا سببه: فالكتاب المقدس (خلافًا للقرآن) يقدّم معطيات سلالية تسمح للمسيحي بإعادة تتبع تاريخ الشعب المختار من آدم إلى يسوع (مع بعض ثغرات، والحق يقال) وبأن يحدد من خلاله عددًا معينًا من الشعوب المجاورة، بل المعادية. والزمن مبنيٌّ بالأسلوب نفسه: فكتاب الأخبار قد قسّموا التاريخ إلى ستة «عصور» كانت علاماتها هي حياة فاعلين رئيسيين في التاريخ المقدّس: آدم، نوح، إبراهيم، داوود، نبوخذ نصُر («العدو» الوحيد في السلسلة)، ثم المسيح[1].

وبالنسبة لإيزيدور السيبيلي، وهو موسوعيٌّ لاتيني ومعاصر لمحمد، فإن الجغرافيا البشرية هي نتيجة للتاريخ البشري: فتنوع الشعوب واللغات والعادات هو النتيجة المباشرة للسقوط [هبوط آدم وحواء على الأرض] والطوفان [النوحي] وتبلبل الألسنة في بابل. وكلنا منحدرون من آدم ونوح. وكان أسلافنا يتكلمون كلهم لغة واحدة، هي العبرانية، إلى أن دمَّرَ الربُّ برج بابل وبثَّ البلبلة في الألسن. ويرى إيزيدور أن تنوع البشرية المدهش قابل لتفسير عقلاني وأن بالإمكان، من الناحية النظرية على الأقل، العودة إلى أصل مُوَحَّد، جَدٍّ مشترك في شخص نوح. وإذا كان إيزيدور يقوم بدمج تفاصيل كثيرة من التراث الإثنوغرافي الروماني الكلاسيكي، فإنه يدرجها في إطار توراتي – إنجيلي، فارضًا نظامًا على الفوضى[2]. وهو يعرض هذه الرؤية للإثنوغرافية التاريخية في كتابات مختلفة، وبالأخص في الكتاب التاسع من مؤلفه الاشتقاقات. فالعالم يشتمل على اثنين وسبعين أو ثلاثة وسبعين شعبًا، لكل منهم لغته ويمكن رده إلى واحد من أبناء نوح الثلاثة: سام وحام ويافث. وهذا المخطط التصوري يسمح لإيزيدور ولقارئيه

بتصنيف الشعوب ضمن إطار عقلاني ومفهوم من الناحية الظاهرية. وهو يحدد شخصيات توراتية مختلفة بوصفها آباء لشعوب محدَدّة، ومن بين هذه الشخصيات «إسماعيل، ابن إبراهيم، ومن هنا الإسماعيليون، المعروفون الآن بالسراسنة (*Saraceni*)، جرّاء التحوير الذي حدث لاسمهم، بوصفهم أحفادًا لسارة، والهَاجرنة (*Agareni*)، بوصفهم أحفادًا لهاجر»[٣].

ويحسب سفر التكوين، فإن إسماعيل كان الإبنِ البكر لإبراهيم ؛ وأمه هاجر، كانت جارية سارة. والحال أن ملاك الربِ الذي بَشرَ هاجر بمولد ابنها قد أبلغها بأنه سيكون «إنسانًا وحشيًا. يدُهُ على كُلِ واحدِ ويدُ كُلٍ واحدِ عليه. وأمامِ جميع إخوته يسكن» (تكوين ١٦، ١٢). وبعد ذلك، تضع سارة، زوجة إبراهيم، ابنا، هو إسحق. ولدى فطام إسحق، يقيم والده مأدبة، وترى سارة إسماعيل وهو يسخر من أخيه الأصغر (تكوين ٢١، ٩). فتطلب عندئذ من إبراهيم: «اطرد هذه الجارية وابنها. لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني» (تكوين ٢١، ١٠). ويقول الرب لإبراهيم اسمع لقول سارة، مواسيًا إياه بتبشيره بأن «ابن الجارية أيضًا سأجعله أمّةً». وتلك هي الرسالة نفسها التي يوجهها إلى هاجر التي دب اليأس في صدرها في الصحراء (تكوين ٢١، ١٣-١٨). وسيحيا إسماعيل بما يكفي لإنجاب اثنى عشر ابنا، «اثنى عشر رئيسًا حسب قبائلهم» «سكنوا من حويلة إلى شور التي أمام مصر حينما تجئ نحو آشور» (تكوين ٢٥، ١٦-١٨). وإسحق، الابن الشرعي لإبراهيم، هو وريثه ؛ ويجري نبذ إسماعيل في الصحراء. لكن نسله يظل خطرًا على نسل إسحق. ومنذ القرن الأول للعصر المسيحي، يُماهي الكُتاب اليهود والمسيحيون أبناء إسماعيل الإثنى عشر بقبائل العرب الإثنى عشر[٤]. ويزعم جيروم، في مستهل القرن الخامس، أنهم قد اغتصبوا اسم السراسنة «متخذين لأنفسهم زورًا اسم سارة لكيِ يزعموا أنهم أحفاد امرأة حرة وشرعية»[٥]. والواقع أنه ما من عربي يحمل اسم «السرسني»، فهذا مصطلح منبثق من الكتابة الجغرافية الإغريقية القديمة[٦]. لكن إيزيدور ينقل هذه الفقرة عن جيروم وسوف يكرر كُتاب لاتينيون كُثُر هذا الاشتقاق الزائف الذي يجعل من السراسنة مطالبين بشرعية تعود إلى ذرية سارة وحدها[٧].

ويقدم القرآن مروية مختلفة بالفعل فيما يتعلق بإبراهيم وإسماعيل. فإبراهيم يعلن: « الحمد لله الذي وهب لي على الكِبَرِ إسمٰعيل وإسحق»[٨] وإسماعيل هو

الابن البكر ؛ وهو الذي يرافق أبيه حتى مكة، حيث يبني الأب والابن معًا الكعبة [القرآن ٢: ١٢٥ – ١٢٧]. وفي عدة مناسبات في القرآن، يُدعى المؤمن إلى إعلان أنه يعبد إله إبراهيم وإسماعيل وإسحق ؛ وتُضاف أحيانًا أسماء أنبياء، خاصة موسى وعيسى[٩]. والحال أن إسماعيل، بعيدًا عن أن يكون ابنًا غير شرعي، كان «صادق الوعد وكان رسولاً نبيًّا. وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مَرضيًّا» [القرآن ١٩: ٥٤ – ٥٥]. وعندما يصف القرآن كيف تهيأ إبراهيم لتقديم ابنه كأضحية، فإنه لا يحدد ما إذا كان هذا الابن هو إسماعيل أم إسحق [٣٧ – ١٠١ – ١٠٧].

ويستعيد الجغرافيون العرب هذه الموروثات القرآنية. وبالنسبة للمسعودي، في القرن العاشر، فإن هناك هيراركية تامة بين أبناء نوح الثلاثة: ففي القمة سام وذريته (ومنهم العرب والعبرانيون)، ثم يافث (جد الصينيين والهنود والإفرنج والصقالبة والأتراك)، وفي المرتبة الأخيرة حام (الذي ينحدر السود منه)[١٠]. وأحيانًا نجد صعوبة في تصور ذلك: فالمسعودي هذا نفسه يميز بين اليونانيين (الإغريق) المنحدرين من يافث، والروم (البيزنطيين) المنحدرين من سام[١١]. إلاَّ أن الأنساب الواردة في الكتب المقدسة تقدم، بالنسبة للكُتَّاب اللاتين والعرب، المسيحيين والمسلمين، معلومات جغرافية وإثنوغرافية ذات أهمية من الدرجة الأولى.

آخر الدنيا:
بلاد الإفرنج منظورًا إليها من بغداد في القرنين التاسع والعاشر

وصف أندريه ميكيل بالتفصيل تطور علم الجغرافيا في المراكز الفكرية للعالم الإسلامي، خاصةً في بغداد، العاصمة العباسية، وإن كان أيضًا، اعتبارًا من عام ٩٧٢، في القاهرة، العاصمة الجديدة للخلافة الفاطمية. والحال أن جغرافيي القرون الإسلامية الأولى إنما يترجمون المؤلفات الجغرافية الإغريقية والفارسية والهندية ويدخلون عليها تعديلات ويشرحونها ويعلقون عليها، وهم يضيفون إليها معارف جديدة مستمدة من مرويات الرحلات والرسائل والسجلات الحكومية. وفي القرنين التاسع والعاشر، نجد أن هذا العلم الجديد، المسمى بالجغرافية، وفقًا لاسمه اليوناني،

يستفيد من مؤلفات موسوعية كبرى كمؤلفات المسعودي وابن حوقل والمقدسي. وتصبح المعرفة الجغرافية جزءًا من الأدب، الثقافة العالمة التي يجب على كل إنسان مثقف التمتع بها.

ويستأثر العالم الإسلامي بالنصيب الأوفر في هذه الجغرافيا. فبغداد، العاصمة السياسية والثقافية، هي بشكل ما مركز العالم، حتى وإن كانت تتقاسم هذه المكانة أحيانًا مع مدينتي مكة والمدينة المنورة المقدستين. وهناك سعي إلى رصد وتوصيل دراية بعالم خاضع لسلطة الخلفاء: فيجري عرض التضاريس الجبلية والأنهار وطرق التجارة البرية والبحرية. ويجري وصف الجماعات السكانية في مختلف الأقاليم: لغاتها، عاداتها، اقتصادها. كما يجري رسم صورة للمدن، مع تزويد القارئ بعدد مساجدها وحماماتها وأسواقها.

والعالم خارج دار الإسلام يفتن أيضًا هؤلاء الجغرافيين. خاصة الهند والصين، وهما إقليمان شاسعان، عامران بالبشر وثريان. والصين، خاصة، تستثير فيهم إعجابًا صريحًا. فالإدارة والقضاء والاقتصاد تعمل كلها على ما يُرام ويبدو أنها خالية من الفساد. وخارج الصين والهند، خاصةً في جزر المحيط، يحدد الجغرافيون مواقع عالم خرافي. فبعض الجزر تزخر بالذهب أو بالأحجار الكريمة، وفي جزر أخرى تنمو أشجار الفاكهة تلقائيًا معفيةً البشر من وجوب فلاحة الأرض. وهناك جزر يسكنها آكلون للحوم البشر، ويسكن جزرًا أخرى نساء شهوتهن الجنسية عظيمة بحيث إنهن يُهلكن البحارة المساكين الذين ترسو مراكبهم عندهن. ومن الواضح أن هذا كله إنما يندرج في استمرارية العجائب التي نجدها أيضًا في الكتابات الجغرافية القديمة. وهكذا يجري إسكان العالم بكائنات بشعة: بشر من دون رؤوس ووجوههم في صدورهم، وكائنات أخرى لها أجساد بشر ورؤوس كلاب. وهناك بلاد الواق واق التي تحمل فيها شجرةٌ ثمرةً غريبة، على شكل امرأة عارية: وعندما تنضج، تفتح الثمرة ثغرها وتقول «واق واق!» وتسقط ؛ ولدى انفلاقها على الأرض، تخرج منها رائحة مثيرة للغثيان[١٢].

وخلافًا للصين أو الهند، لا تحتل أوروبا غير مكان جد محدود في هذا التصور للعالم. ومن المؤكد أن الكلمة اليونانية *Europa*، التي تصبح أروفا في العربية، موجودة عند هؤلاء الجغرافيين: فنحن نجدها مثلاً في القرن العاشر عند

الهمداني وابن خُردانبه اللذين يشير هذا المصطلح عندهما إلى الربع الشمالي- الغربي من الأرض المسكونة[١٣]. إلاّ أنه، كما يشير إلى ذلك أندريه ميكيل، «فيما عدا هذه الذكريات القديمة، فإن مفهوم أوروبا غير موجود»[١٤]. فالعلماء العرب قد قسّموا العالم بالأحرى إلى مناخات (أقاليم): قطاعات مستطيلة، سبعةٌ في العادة، وأحيانًا ثلاثة أو خمسة، موزّعة عمومًا بين خط الاستواء والقطب الشمالي[١٥]. ولكل مناخ خصائصه الخاصة: الرطوبة، الحرارة، إلخ. التي تحدد طبيعة وأداء مملكته النباتية ومملكته الحيوانية وسكانه من البشر. والحال أن الجغرافيين العرب، شأنهم في ذلك شأن الإغريق قبلهم، قد زعموا أن المناخات الأنسب لسكنى البشر هي المناخات التي سكنوا هم فيها. ففي هذه المناخات «الوَسَط»، يمكن للإنسان ممارسة الزراعة وبناء المدن والاستفادة من توازنٍ جسماني ونفسي يسمح بالتأمل الفكري والعلم والاهتداء إلى الدين الحق.

ويحسب الجغرافيين العرب أيضًا، فإن الأمر مختلف تمامًا بالنسبة لسيئي الحظ الذين يسكنون المناخات الحارة جدًا أو الباردة جدًا. فزراعتهم أقل كثافة وبناياتهم الهشة من الخشب أو من القش وهشاشة صحتهم تظهر بجلاء في لون بشرتهم – فهي جد قاتمة بالنسبة لمن يسكنون البلاد الحارة بشكل زائد عن الحد،، وجد فاتحة بالنسبة لمن يحيون في البلدان الباردة. وآثار المناخ السيئة تمنعهم أيضًا من الصفاء الذهني وتحرمهم من نعم الفلسفة والعلم والدين الحق. ولا غرابة بالمرة في أن المسلمين بينهم جد قليلين!.

ومن المفهوم أن آثار المناخ البارد السيئة تمس شعوبًا أخرى سوى شعوب أوروبا: الترك خاصةً، الذين يجري الإعجاب ببراعاتهم العسكرية وإن كان يجري تصويرهم على أنهم شبه متوحشين. فالبرد يدفعهم إلى الترحال والحرب، لكنه يختزل شهوتهم الجنسية. وهي الآثار نفسها التي نجدها لدى الصقالبة والإفرنج، وهما شعبان يحتلان أقصى الشمال الغربي للعالم المسكون. وصورة برابرة الشمال هذه تتواصل مع الصورة التي سادت في العصر القديم، سواء تعلق الأمر بالسكيثيين لدى هيرودوت أم بالجرمان لدى تاكيت. ويؤسس الهمداني (المتوفى في عام ٩٤٥) هذا التصور على نظريات بطليموس الفلكية: فهو يُعَدِّدُ أقاليم الربُع الشمالي الغربي من العالم: بريطانيا، غالاتيا، جرمانيا، إيطاليا، بلاد الغال، البويل، صقلية، بلاد الكلت، هسپانيا، بلاد الصقالبة، ضمن بلاد أخرى. وسكان هذه الأقاليم

«أقل ميلاً إلى الإذعان، عشاق للحرية والسلاح والجهد، معادون لرجال الشرطة والنظام، تحركهم أهداف عظمى[١٦]»[×]. ومن المؤكد أن هذه السمات نتيجة للبُعد عن الشمس، لكنها أيضًا مترتبة على التأثير المتزايد لكوكبي المشترى والمريخ.

ويزايد جغرافيون آخرون. ولننظر مثلاً إلى ما يقوله الموسوعي الكبير المسعودي (المتوفى في عام ٩٥٦ أو في عام ٩٥٧) في مؤلفه كتاب التنبيه والإشراف: «وأمّا أهل الربع الشمالي، وهم الذين بعدت الشمس عن سمتهم من الواغلين في الشمال كالصقالبة والإفرنجة ومن جاورهم من الأمم، فإن سلطان الشمس ضعف عندهم لبعدهم عنها، فغلب على نواحيهم البرد والرطوبة وتواترت الثلوج عندهم والجليد، فقلّ مزاج الحرارة فيهم، فعظمت أجسامهم وجفّت طبائعهم وتوعرت أخلاقهم وتبلدت أفهامهم وثقلت ألسنتهم، وابيضت ألوانهم حتى أفرطت فخرجت من البياض إلى الزرقة ورقت جلودهم وغلظت لحومهم، وازرقت أعينهم أيضًا، فلم تخرج من طبع ألوانهم وسبطت شعورهم وصارت صهبًا لغلبة البخار الرطب ولم يكن في مذاهبهم متانة، وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومن كان منهم أوغل في الشمال فالغالب عليه الغباء والجفاء والبهايمة، وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال، وكذلك من كان من الترك واغلاً في الشمال، فلبعدهم من مدار الشمس في حال طلوعها وغروبها كثرت الثلوج فيهم وغلبت البرودة والرطوبة على مساكنهم، فاسترخت أجسامهم وغلظت ولانت فقارات ظهورهم وخرز أعناقهم، حتى تأتى لهم الرمي بالنشاب في كرهم وفرهم وغارت مفاصلهم لكثرة لحومهم فاستدارت وجوههم وصغرت أعينهم لاجتماع الحرارة في الوجه حين تمكنت البرودة من أجسادهم إذ كان المزاج البارد يولد دمًا كثيرًا، واحمرت ألوانهم، إذ كان من شأن البرودة جمع الحرارة وإظهارها. وأمّا من كان خارجًا عن هذا العرض إلى نيف وستين ميلاً يأجوج ومأجوج، وهم في الإقليم السادس، فإنهم في عداد البهائم»[١٧].

فما أهمية هذا الوصف، بالنسبة للعالم البغدادي وجمهوره المثقف؟ إنه يؤكد شعوره بالتفوق الديني، من دون شك: إن النجوم نفسها، خاصة الشمس، تعود

(×) ترجمة عن الفرنسية. ـ م.

بفوائد عظيمة على من كان من حسن حظهم سُكنى المناخات الوسط في المسكونة. فغياب الحرارة هو سبب خصائص الترك الخاصة: العيون الزرق، الشعر السبط، الغباء والغلظة، بل وقدرتهم على الرمي بالنشاب في كرهم وفرهم. وهذا مصيرٌ محزن أفلت منه العرب جراء مولدهم في وسط العالم. ومن المؤكد أن من غير الممكن الحديث عن تصور لـ«أوروبا»، بل بالأحرى عن رؤية لشمالٍ غامضٍ وشاسع تصعب رؤية حدوده بين الإفرنج والصقالبة والترك. وهذه الشعوب، بالنسبة للمسعودي، جارةٌ ليأجوج ومأجوج وهما شعبان متوحشان لابد لهما، بحسب الكتاب المقدس والقرآن، من أن يدمرا العالم المتمدن في آخر الزمان. ونشعر بأن أناس الشمال هؤلاء هم بشكل ما في منتصف الطريق بين الإنسان «الطبيعي»، الذي يسكن مناخات الوسط، والكائنات البشعة، ويأجوج ومأجوج وآكلي لحوم البشر وكائنات واق الواق التي تخيم على محيط العالم. على أن الشعوب النائية تستثير العجب: إن ابن رُسته في كتابه **الأعلاق النفيسة** (٩٠٣)، يصف صيد الحيتان عند الأيرلنديين ويتحدث عن الجزر المسكونة بالإوز التي لا تتغذى إلاّ على لحم البحارة الغرقى[١٨].

أمّا مصادر هذه الأفكار عن الشعوب التي تسكن أطراف الأرض فهي تتمثل غالبًا في مؤلفات الجغرافيين الإغريق والفرس ؛ ونلتقي أيضًا بمعلومات أحدث. ففي يونيو/ حزيران ٩٢١، تغادر سفارةٌ بغداد لتصل، بعد عام تقريبًا، إلى ملك البلغار، على ضعاف الڤولجا. وأمين سر المجموعة، ابن فضلان، يصف الرحلة والمحادثات وعادات الشعوب التي يلتقونها: كالخوارزميين والترك والغُز والبشكيريين والبيتشنيخ والبلغار والروس. وهو يصف في دهشةٍ المناخ القاسي للشمال الواسع، حيث تتجمد لحيته ما أن يخرج من الحمام ؛ وهو يتحدث عن الذهول والهلع الذي بثته في صدره تجربته الأولى مع الأضواء القطبية الشمالية. ونظرة ابن فضلان نظرة إثنوغرافي: ففيما يخص كل شعب يلتقيه، يصف عاداته الغذائية وملابسه ونظافته (أو في الأغلب غيابها)، والموقف من الزواج ومن الجنس وطقوس الدفن. وهو يتحدث، بكل تأكيد، عن الديانات: فهو يلتقي تركًا يعبدون أوثانًا على شكل الإحليل ويبررون موقفهم هذا قائلين: «خرجتُ من مثله فلست أعرف لنفسي خالقًا غيره»[١٩]. والروس لهم آلهة منحوتة من أعواد من

الخشب مغروزة في الأرض: وهم يقدمون لها عطايا للفوز ببركاتها في التجارة أو في الحرب. أمّا ملك البلغار فقد تحول إلى اعتناق الإسلام: ويعظ ابن فضلان مؤذنه فيما يتعلق بطريقة النداء إلى أداء الصلاة ؛ وهو يحاول عبثًا إلزام النساء البلغاريات بارتداء الحجاب.

ولم يكن بوسع تقرير ابن فضلان إلاّ أن يؤكد المخططات التصورية المناخية التي نزلت بشعوب الشمال إلى درك أسفل. وفي عالم الأطراف هذا، لم تكن يأجوج ومأجوج بعيدة. ومن الوارد أن البلغار قد حدثوه عن التقائهم بعملاق ينتمي إلى هذا الشعب: ولدى مجرد رؤيته، مات الأطفال وسقطت الأجنة من النساء الحوامل. وقد أمسك هذا العملاق بالرجال وقام بخنقهم ؛ وفي نهاية المطاف، تمكن ملك البلغار من شنقه ؛ وقد أشار لابن فضلان إلى قبره. ومن بين الشعوب التي سيلتقيها هذا الأخير، يصف الروس بأنهم «حميرٌ ضالة»، ويرجع ذلك جزئيًا إلى وثنيتهم، وإن كان يرجع أيضًا إلى أنهم «أقذر خلق الله»[٢٠]. فهم قليلاً ما يستحمون أو أنهم لا يستحمون على الإطلاق ؛ ولهم علاقات جنسية مع جواريهم يمارسونها على مرأى من الجميع. لكننا نرى نظرته كإثنوغرافي، خاصةً في الوصف التفصيلي الذي يقدمه لمأتم زعيم روسي. فالميت يوضع في قبر مؤقت ترقبًا لإعداد كل شيء لحرق جثمانه. ويجري نصب خيام حول المقبرة ويتم اختيار إحدى الجواري الشابات لمشاركة سيدها في الموت. وهذه الضحية تحتفل، على مدار عشرة أيام، مع أقارب الميت، فتشرب معهم وتسلم نفسها لجميع الرجال. وفي اليوم العاشر، يجري إعداد محطبة يوضع عليها مركب يتضمن غرفة جنائزية. ثم يقومون بإخراج الميت من قبره ويلبسونه ثيابًا زاهية ويقدمون إليه مشروبات ومأكولات، ويذبحون حيوانات لأجله. وأخيرًا، يضعون الجارية إلى جواره ؛ ويمسك بها أربعة رجال وتقوم عجوز يسمونها «مَلَك الموت» بتسديد طعنة خنجر إلى صدرها. ثم يجري إشعال المحطبة و، في غضون ساعة من الزمن، يصبح كل ذلك رمادًا. وهذه المرويات سوف تغذي الموسوعات الجغرافية، لكنها، وهذا مفهوم تمامًا، لن تبدل شيئًا فيما يتصل بالأفكار المسبقة عن برابرة الشمال.

ومع ذلك، تشغل شعوب الشمال هذه، بوجه عام، حيزًا محدودًا في مرويات الجغرافيين. والموسوعيون الذين أرادوا تقديم وصف شامل للعالم المسكون لا

يملكون الكثير لقوله عن أوروبا الشمالية. فهل يجب أن نستنتج من ذلك، مع برنارد لويس، أن عرب العصر الوسيط كانوا يفتقرون إلى الفضول فيما يتعلق بالعالم خارج دار الإسلام[٢١]؟ كَلاً بالمرة ؛ فقد تحدثنا بالفعل عن المكانة المهمة التي تحتلها الصين والهند ؛ كما تستحق بيزنطة مرويات وصفية مستفيضة.

والواقع أن بيزنطة، أو بالأحرى الروم في العربية، أي «روما»، هي المنافس الذي يستثير الخوف والاشتهاء لدى كُتاب عرب عديدين في القرنين التاسع والعاشر، في عصرٍ (كما سنرى) تستعيد فيه إمبراطورية القسطنطينية قواها وتقوم بفتوحات على حساب جيرانها المسلمين. فهم يهتمون بقوة الإمبراطورية وبنيتها التحتية العسكريتين: شبكة حصونها، تنظيم جيشها في أسلحة، أسطولها[٢٢]. والعاصمة، القسطنطينية، التي حاولت القوات العربية الاستيلاء عليها في العقود الأولى للفتح، تظل منيعة، فخيمة، خلف أسوارها القوية. والحال أن هارون بن يحيى، أسير الحرب الذي أقام فيها (نحو أواخر القرن التاسع على الأرجح)، إنما يقدم لوحة لها ثرية بالمعلومات، مشدّدًا بالأخص على التزيين الباذخ للقصور والكنائس وعلى فخامة المواكب والطقوس خلال الأعياد، مقدمًا على سبيل المثال وصفًا تفصيليًا للأرغن الذي يتم العزف عليه خلال مأدبة. وسوف يستعيد جغرافيون هذه المروية.

وبيزنطة مصدر انزعاج وفتنة. وهناك تساؤل عن المصدر الذي تستمد منه مواردها المالية: إنهم يعرفون بكل تأكيد ضريبة الأرض الكامنة في أساس هذه الثروات، لكنهم يشتبهون أحيانًا بحيازة الإمبراطور لأرصدة لا تنفد، مستمدة من درايته بالخيمياء: الواقع، فيما يهمس ابن الفقيه في مؤلَّفه **كتاب البلدان** (القرن التاسع)، أن الإمبراطور يحوز في خزانته زكائب بودرة بيضاء يحولها إلى ذهب[٢٣].

وإذا كانت القسطنطينية عاصمة الروم، فإن هؤلاء الجغرافيين يعرفون بالفعل أن هناك، في الغرب، روما أخرى، هي الأولى. ويشدّد السعودي على أهمية المدينة في البحر المتوسط ويتتبع تاريخها من يوليوس قيصر إلى قسطنطين، معدّدًا الأباطرة ؛ كما أنه يصف كيف حلت المسيحية هناك محل عبادة الأوثان. وتصبح المدينة مقر البطريرك المسمى بالباب، البابا[٢٤]. ولدى كُتاب عديدين، فإن وصف

المدينة مصبوغ بالعجب: إن ابن خرداذبه (في مؤلّفه كتاب المسالك والممالك، المكتوب نحو عام ٨٨٥) يقدم وصفًا سوف تتم استعادته إلى حد بعيد (وسوف يتم توسيعه أحيانًا) من جانب من جاءوا بعده. فهو يؤكد أن روما بها ١٢٠٠٠ شارع يضم كل شارع منها ١٢٢٣ قصرًا ؛ وهناك ٩٥ سوقًا و ٤٠٠٠٠ حمَّام (٦٠٠٠٠٠ عند ابن الفقيه في عام ٩٠٣). لكن ما يصدم مخيلة ابن خرداذبه بالأخص هو سيطرة الكنيسة: إن ١٢٢٠ كاهن عمود يبدو أنهم عاشوا مقيمين على أعمدة عددها مساو لهذا العدد ؛ ومن المفترض أن هناك ١٢٠٠ كنيسة (٢٤٠٠٠ عند ابن الفقيه) وأكثر من ١٠٠٠٠٠ جرس و٢١٠٠٠ صليب من الذهب وهلمجرًّا. ويقال إن أوسع هذه الكنائس طولها ٣ كيلومترات وقد لا تكون مضاءة إلاَّ بأحجار الياقوت التي يجري إدخالها في أعين التماثيل. وفي كنيسة الرسولين بطرس وبولس تقاد المصابيح بزيت يتم جمعه بطريقة فريدة: فالريح تهب في دوارة ريح نحاسية على شكل طائر، يبدأ في الصفير. وتجاوبًا مع هذا، تقوم كل الطيور في الجوار بجمع غصينات من أشجار الزيتون وتضعها أمام الكنيسة[٢٥].

وسوف تحتل أوروبا مكانة أهم بكثير لدى عبد الله محمد الإدريسي الذي سوف يقوم، في خمسينيات القرن الثاني عشر، بتأليف كتابه كتاب روجر[×]، بطلب من روجر الثاني، ملك صقلية النورماني[٢٦]. وهدف الإدريسي المعلن هو تقديم رؤية عامة ودقيقة للعالم. وهو يرسم خارطة للعالم يُعَدُّ كتاب روجر بشكلٍ ما شرحًا تفصيليًا لها. وهو يستخدم في آن واحد نصوص جغرافيين سابقين ومعارفه الخاصة عن الأماكن التي شاهدها (في صقلية وفي إسبانيا وفي المغرب) كما يستخدم شهادات الرحالة والتجار الذين ترددوا على بلاط پاليرمو، وهي شهادات يبدو أنه قام بجمعها بشكل منهجي. والإدريسي لا يكتب بعدُ ضمن منظور الأدب ؛ فهو يختزل الاستطرادات التاريخية والأوصاف العجائبية التي وجدها في مصادره. ومن المؤكد أنه لا يستبعدها كليًا: ففي وصفه لروما، مثلاً، نجد من جديد الـ ١٢٠٠ كنيسة وقناة عظيمة مصنوعة من النحاس، ونجد، في إحدى الكنائس، اثني عشر تمثالاً من الذهب الخالص عيونها مصنوعة من الياقوت. ولكي يصف كنائس روما، يثق بابن خرداذبه بأكثر مما يثق بالأحبار في حاشية روجر.

(×) عنوانه الأصلي «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». – م.

ويحتفظ الإدريسي بالبنية الكلاسيكية للمناخات السبعة ؛ وهو يقسم كل منــاخ إلى عشرة أقسام مستطيلة، من الغرب إلى الشرق. وفي داخل كــل قــسم، يــسير وصفه في أثر مسار الرحالة: في رحلة ساحلية من ميناء إلى آخر أو على امتــداد الأنهار أو على طول الطرق البرية. وهو يصف أحيانًــا الأريــاف أو المحاصــيل الزراعية أو تربية الماشية أو صيد السمك. وهو يسمي المدن، وبعضها (كقرطبــة أو تونس) له الحق في وصف مفصل نسبيًا، بينما بعضها الآخر له الحق في مجرد أوصاف من قبيل «رائعــة» (بالنــسبة لكليرمــون) أو «مريحــة وشــهيرة وجــد مزدهرة(×)» (بالنسبة لثيسالونيك). وفيما يتعلق بأوروبا، فإن المعلومات الواردة فــي كتاب روجر تتجاوز بكثير معلومات سابقيه. ويمكننا أن نرصد أيضًا مــسارًا مــن ماينس إلى أوترشت أو من كولونيا إلى راتيسبون، مرورًا بمدن على الطريق يُعَــدِّدُ أسماءها. وبديهي أن الإدريسي يقدم معلومات غزيرة عن صقلية وجنوبي إيطاليــا. وبالنسبة لبقية أوروبا، فإن معلوماته متفاوتة ؛ ويمكننا أن ندهش مع هنري بريــسك وآنليز نيف، مثلاً، من فقر المعلومات عن شمالي إيطاليا[٢١]. وممّا لا مــراء فيــه أن بعض من يزودونه بالمعلومات تجارٌ نورمــانٌ، يقــدمون لــه معلومــات عــن السواحل البريتونية (وفي الوقت نفسه رأيًــا ســيئًا فــي البريتــون). والواقــع أن نورماندي تحتل مكانة ممتازة في الوصف. وهكذا فإن بايو «مدينة مريحة، رائعــة ومزدهرة(×)» (ص ٤٢٤) بينما قد لا تكون باريس سوى مدينة «محدودة العظمة(×)» (ص ٤٢٧).

وتظل جغرافيا كتاب روجر فريدة: فهذا الكتاب مكتوب بالعربية فــي بــــلاط ملك نورماني، ويشكل صهرًا للتراث الجغرافي العربي بمعلومــــات مجموعــــة خلال استقصاءات من رحالة وتجار أوروبيين. وحقيقة أن هذا المؤلَّف تسنى له أن يرى النور شهادةٌ على الطابع الكوزموبوليتي لبلاط ملوك صقلية، رعــاة العلمــاء اللاتين واليونانيين والعرب. لكن هذه الكوزموبوليتية لها حدودها: فالكتاب لم يترجم في العصر الوسيط ومن ثم فلن يمــارس أي تــأثير علــى المعرفــة الأوروبيــة بالجغرافيا.

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

العالم منظورًا إليه من أوروبا اللاتينية في القرن الثاني عشر: الجغرافيا والتاريخ بحسب إيجيس دو سان – ڤيكتور

كان الجغرافيون الإغريق قد جعلوا من ديلفي سُرَّة (*omphalos*) العالم ؛ أمَّا الجغرافيون العرب فقد حددوا مركز العالم في بغداد أحيانًا وفي المدينتين المقدستين بالجزيرة العربية أحيانًا أخرى. لكن الجغرافيين الأوروبيين في العصر الوسيط لم يزعموا قط أنهم يسكنون مركز العالم. وبما أنهم كانوا مدينين بالولاء للتراثات القديمة، فقد كانوا مدركين لحقيقة أنهم يسكنون الأطراف الشمالية – الغربية للأرض. أمَّا المركز فقد كان أورشليم: ونحن نراها على العديد من خرائط العصر الوسيط. وهذه الخرائط تقسم العالم إلى ثلاث قارات يحيط بها البحر المحيط: آسيا، في الشرق، تحتل نصف السطح المسكون من الأرض ؛ أفريقيا، تحتل الربع الجنوبي – الغربي بينما تحتل أوروبا الشمال – الغربي.

لننظر إلى العالم من باريس نحو عام ١١٣٠. إن إيجيس دو سان – ڤيكتور يؤلف كتابه المعنون بـ *Descriptio mappe mundi*(×) بعد عام ١١٣٠ بقليل على ما يبدو(٢٨)، وذلك بهدف تعليم فن قراءة خارطة، خارطة للعالم. والحال أن إيجيس المنحدر من الفلاندر إنما يدخل دير كهنة شرعيين منتظمين هو دير سان – ڤيكتور، جد القريب من باريس، نحو عام ١١١٠ ويمكث فيه حتى موته في عام ١١٤١. ولعدم اكتفائه بكتابة كتالوج بسيط يشتمل على معارفه المستمدة من الكتب عن الجغرافيا، فإنه يحاول أن يقدم، بشكل واضح ومنهجي، مختلف أسماء الأماكن. ونصه يُعَدُّ في آن واحد تقليديًا ومجدِّدًا: فهو تقليدي لأن رؤيته للعالم لا تختلف كثيرًا عن رؤية أكبر كاتبين في القرنين السابع والثامن، إيزيدور و بيديه، اللذين وصفا العالم مستخدمين معارف مستمدة من قراءتهما للجغرافيين القدماء ومن التوراة والإنجيل ومن آباء الكنيسة. لكن إيجيس يبرهن على حرص تربوي لم يكن لدى هذين الكاتبين: فكتابه *Descriptio* هو بشكل ما مرجع مدرسي، يبين لنا كيف أمكن استخدام خارطة للعالم لتدريس الجغرافيا في باريس في عام ١١٣٠. ولا يحتفظ أي مخطوط من مخطوطي القرن الثاني عشر اللذين يتضمنان كتاب الـ *Descriptio* خارطة العالم التي يشرحها إيجيس. إلاَّ أنه أمكن التعرف على خارطة

(×) وصف خارطة العالم. – م.

أخرى، رُسمت أيضًا في شمالي فرنسا في القرن الثاني عشر، شبيهة بتلك التي استخدمها إيجيس(٢٩).

ويبدو أن خطة هذا النص تعكس أيضًا الترتيب الذي أعطاه إيجيس لدروسه عن الجغرافيا. فهو يوضح أنه سوف يبدأ بوصف المحيط والرياح الإثنتي عشر والجزر الموجودة في المحيط. ولو نظرنا في الخارطة الموجودة في الـ Bayerische Staatsbibliothek في ميونخ، فسوف نرى أن إيجيس يبدأ من الخارج: فالمحيط، بما يتماشى مع تراث الجغرافيا القديمة، يحيط بالعالم المسكون ؛ وحوله، يشار إلى أسماء الرياح الاثنتي عشر. ومن الناحية الفعلية، نجد أن إيجيس، بعد أن شرح موقع المحيط وأسماء الرياح، يُعَدِّدُ الجزر الموجودة في المحيط وفي مختلف البحار، مقدّمًا وصفًا موجزًا لبعض هذه الجزر وسكانها. ثم يشرح تقسيم الأرض إلى ثلاث قارات: «جرت العادة على تقسيم الأرض إلى ثلاث قارات، هي آسيا وأفريقيا وأوروبا، حتى وإن كان هناك تفاوت ضخم بين هذه القارات الثلاث. إلاَّ أن من يود معرفة أقاليم هذه الأجزاء الثلاثة [للعالم] أو مقاطعاتها وأقسامها قد يكون عليه التعرف أولاً على مختلف الجبال والأنهار والمجاري المائية التي تفصل بين الأقاليم أو المقاطعات. وفي آسيا، التي تضم نحو نصف الأرض (من حيث حجمها)، فإن الأنهار والمجاري المائية هي ما يلي [...]»(٣٠).

ثم يلي ذلك تعداد للـ *Flumina* (الأنهار والمجاري المائية) في مختلف أقاليم آسيا: ويمكننا أن نتخيل بسهولة إشارة الأستاذ الذي يتتبع، بيده، مسارات الأنهار على الخارطة. ثم إنه يفعل الشيء نفسه بالنسبة للجبال. وتسعى الخارطة إلى فرض النظام على العالم وإلى جعله قابلاً للتعرف عليه ولأن يكون مفهومًا: وإيجيس، بهذه القراءة للخارطة، يفعل الشيء نفسه. إن العالم منقسم إلى ثلاثة «أجزاء» (لا يستخدم إيجيس مصطلح «قارة»). وكل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة ينقسم إلى أقاليم عبر حدود طبيعية، خلقها الرب، هي الجبال والأنهار. والنهج التربوي واضح: لابد أولاً من معرفة هذه الأقسام الطبيعية قبل السعي إلى معرفة أسماء المدن أو الممالك. وهذه الأخيرة، التي خلقها البشر، تتبع منطق الجغرافيا الطبيعية التي حددتها الأنهار والجبال. وعمليًا، يُعَدِّدُ إيجيس بعد ذلك أسماء «مقاطعات ومدن آسيا». ثم يُعَدِّدُ مختلف البحار بين القارات قبل أن يتحول إلى

«ذلك الجزء من العالم المُسمَّى بأفريقيا» وأخيرًا إلى أوروبا «ثالث أجزاء الأرض».

ومن المفترض أن الطالب الذي تابع بانتباه هذا الدرس في الجغرافيا كان بوسعه أن يقول لنا، مثلاً، أن مدينة إيشباثانيس موجودة في الهند، على ضفاف نهر الجانج، وأن البحر الكريتي موجود بين جزيرة كريت والإسكندرية وأن أوروبا منقسمة إلى اثنتين بجبال الألب، وأن سفينة نوح قد رست على جبل آرارات في أرمينيا. ولكن ما الهدف من هذا التعليم؟ ما مكانته في البرنامج التعليمي في مدرسة سان – فيكتور؟. يصرح إيجيس في مقدمة الـ *Descriptio* (ص ١٣٣) بـ: «إننا نقترح في هذا المؤلف ليس رسم خارطة العالم، بل وصفها، أي بيان ليس الأشياء ولا صور الأشياء، بل بالأحرى دلالاتها». فالمعارف الجغرافية مفيدة في فهم أسماء الأماكن التي نقابلها لدى قراءة الكتاب المقدس أو الكُتاب القدماء. ولنلاحظ الفرق مع الجغرافيا العربية. فجغرافيا إيجيس (وكُتاب لاتين آخرين) يتم إنتاجها ضمن وسطٍ ديري ولأجل هذا الوسط ؛ وهي قائمة على الكُتاب القدماء وعلى الكتاب المقدس وتشكل أداةً بيد الراهب أو الكاهن الذي ينصب اهتمامه الرئيسي على فهم قراءاته الإنجيلية وقراءاته لكتابات آباء الكنيسة. بينما الجغرافيا العربية، بالمقابل، كما رأينا، يتم إنتاجها في بلاط الخلفاء وملوك مسلمين آخرين ؛ وهي جزء لا يتجزأ من الأدب، ثقافة إنسان الدنيا، الإنسان المثقف. ومن المؤكد أنها تعتمد على التراث الإغريقي نفسه، وتُدمج معلومات من التراث التوراتي والإنجيلي والقرآني، لكنها تتضمن أيضًا معلومات مستقاة من الرسائل الإدارية ومرويات رحلات ومعلومات مأخوذة عن تجار. والهدف هو جمع معارف ضرورية بالنسبة لرجل يعمل في البلاط.

وحالة الإدريسي (معاصر إيجيس) مختلفة بعض الشيء. فالإدريسي، شأنه في ذلك شأن إيجيس تمامًا، يستخدم خارطة كنقطة انطلاق ؛ ونص كل منهما يجري تقديمه بشكل ما على أنه شرح للخارطة. لكن النتيجة مختلفة تمامًا: فالإدريسي يود فهم العالم في ذاته، ويُقاربُ المسألة علميًا ؛ أمّا بحسب إيجيس، فإن الجغرافيا علمٌ في خدمة التأويل واللاهوت. وهو يرى أننا قبل أن نفهم الدلالة الروحية لسفينة نوح (والتي يكرس لها بحثًا آخر)، فمن الحكمة أن نتمكن من وضع نوح وسفينته في

الزمان (بدراسة الجغرافيا). والجغرافيا والتاريخ علمان مساعدان جد مفيدين، يشكلان جزءًا (متواضعًا لكنه مهم) من التربية. وفهم خارطة إنما يعني فهم جانب من التنظيم المنطقي الذي أعطاه الرب للكون. والحال أن إيجيس والجغرافيين اللاتين الآخرين لا يملكون سوى القليل أو لا شيء لقوله عن سكان آسيا وأفريقيا المسلمين، ويرجع ذلك في جانب منه إلى أن معرفتهم قائمة أساسًا على مؤلفات الجغرافيين القدماء، المكتوبة قبل صعود الإسلام. ومن المؤكد أن هناك مرويات رحلات، كتبها حجاج وتجار، إلخ. سافروا إلى بلدان إسلامية ؛ لكن المعلومات التي تقدمها لا هي متضمنة في الخرائط ولا هي واردة في النصوص الجغرافية.

وقد قلنا إن إيجيس يستمد معلوماته من مؤلفات كُتاب مسيحيين سابقين، استمدوها هم أنفسهم من كُتاب قدماء ومن الكتاب المقدس ومن كتابات الآباء [آباء الكنيسة]. وأسماء المدن والأقاليم (عندما لا تكون ذات شكل مغاير) مطابقة للأسماء التي نجدها عند كُتاب القرن الرابع، كما لو أن شيئًا لم يتغير في ثمانية قرون. ومن المؤكد أن إيجيس يقدم من وقت لآخر تفصيلاً جديدًا: فهو يضع مصر بالفعل في أفريقيا وليس في آسيا، واثقًا بخارطته بدلاً من أن يثق بالمرجعيات النصوصية. وهو يورد بضعة أسماء مدن لا نجدها عند الكُتاب القدماء: ماروش (مراكش) في أفريقيا، بوغداد (بغداد) وتوفليت (تفليس) في آسيا ؛ وبما أن هذه المدينة الأخيرة كان قد تم فتحها على يد ملك جيورجيا (حليف الصليبيين) في عام ١١٢٢، فإن الخارطة تشتمل من ثم على بضع معلومات حديثة نسبيًا. ويبدو أن إيجيس بَذَل جهدًا في تحديث معلوماته. ونحن نرى ذلك فيما يتعلق بأوروبا: فهو يسمي عدة مدن أوروبية يبدو أن معيار إدراجها هو ما تمتعت به من أهمية في القرن الثاني عشر. إلاَّ أنه حتى فيما يتعلق بأوروبا، وحتى فيما يتعلق ببلاد الغال، التي يصفها بالتفصيل، فإن الأخطاء عديدة: فالجارون واقعة في اللوار وتولوز موجودة في بريتاني، إلخ. ورؤيته للعالم لا تتطابق مع الواقع.

وهذا أوضح أيضًا في أوصافه للشرق الأقصى، حيث يمزج بين معلومات أكل الدهر عليها وشرب وأسماء مشوهة وتفاصيل خيالية. فقد بادت التقسيمات (الإثنية وتقسيمات أخرى) التي ترجع إلى زمن الكُتاب القدماء، والذين يشكلون مصادر غير مباشرة لخارطة العالم ؛ وموقف إيجيس من المعرفة مختلف تمامًا

عن موقفنا: فهو يرى أن الكُتاب القدماء جديرون بالثقة بشكل قبلي (*a priori*) وأن الجماعات الإثنية ثابتة نسبيًا في الزمان. وأسماء الأماكن مشوهة أحيانًا ويصعب تحديد الأماكن. وأخيرًا، فإن المجمل مصبوغ بما هو خيالي: فإيجيس، شأنه في ذلك شأن إخوته العرب، الأوفياء للتراث القديم والقروسطي، يُسكن الحدود الشرقية والجنوبية بكائنات غريبة ؛ وهو إذ يتحدث عن الهند، مثلاً، يعلن أن: «هذه الأقاليم بها العديد من الكائنات البشعة العجيبة، إذا كان ما يقال صحيحًا. فهناك أقزام، بشر طولهم ذراع. يحيون فقط [من رؤية؟] ألوان مختلفة. وهناك ثيران عملاقة. وهناك قنطورات، نصف بشر نصف أحصنة. وهناك أيضًا إكثيوفاجات [آكلون للأسماك] يأكلون ثعابين بحر يبلغ طولها ثلاثين قدمًا. وهناك أفيال ووحيدو قرن. وهناك أقزام. وبين نهر كواسبين والبحر الأحمر، هناك هيمانتيبودات، تسير بأقدام مقلوبة ومانتيكورات، وهي ذوات أربع جد مفترسة لها رأس ووجه امرأة. وهناك سينوفالات، لها جسد إنسان ورأس كلب. وهناك بليمات، لها جسد [إنسان] بلا رأس وعيونها في زورها وذوات واحدة لها عين واحدة وقدم واحدة»[٣١].

وهذه الفقرة تنبئنا بالكثير فيما يتعلق بالثقافة الكُتبية القروسطية، حتى وإن كان إيجيس يعبر عن قدر من التحفظ إذ يستهل وصفه بعبارة: «إن كان صحيحًا ما يقال». ففيما يتعلق بأفريقيا، يجعلها مأهولة بالتنانين وكائنات بشعة أخرى من دون أدنى تردد. ويثق إيجيس على نحو قبلي (*a priori*) بمرجعية مصادره المكتوبة. فأمام ثراء الكائنات النادرة المهيمن على القصائد القديمة التي كانت لا تزال مقروءة في العصر الوسيط، ليس رد الفعل هو الشك في وجود القنطورات أو الأبو الهولات: بل هو إبعادها إلى الأطراف البعيدة للعالم المسكون. والحال أن مراجع «علمية» قديمة (كپليني القديم) كانت قد أسكنت الشرق بالفعل بهذه الكائنات البشعة ؛ وسوف تسكن هذه الكائنات مخيال المستكشفين في القرن السادس عشر والذين سوف يقومون بتعميد الأماكن الجديدة التي سيكتشفونها بأسماء مستعارة من الجغرافيا الخيالية: البرازيل، توليه، أمازونيا. ويقول جاك لو جوف أنه بالنسبة للأوروبي القروسطي فإن «المحيط الهندي أفقٌ ذهنيٌّ، فهو موقع أحلامه وتنفيساته عن مكبوتاته»[٣٢]. والشرق هو مكان ما هو شاذ وغير مهذّب ؛ ولذا فمن الطبيعي تمامًا أن أسوأ الهرطقات تخرج من الشرق ؛ ومن الطبيعي أن الشرقيين المنحطين، قليلي الميل إلى إعمال العقل، يعتنقون الإسلام.

والـ *Descriptio* حافل أيضًا بالأسماء التوراتية والإنجيلية: فيأجوج ومأجوج يُردّان إلى جزيرة في المحيط، في أقصى شمالي العـالم. أمّـا عـدن، الفـردوس الأرضي، فهي تقع، بالنسبة لإيجيس كما بالنسبة لكُتاب آخرين، في أقصى شـرقي العالم المسكون[٣٣]. وقد رأينا أنه يحدد الموقع الذي رست فيه سفينة نـوح. ومـن الواضح أن أسماء الأماكن التوراتية والإنجيلية عديدة في وصفه لآسيا الغربية.

وقد يكون من السهل تمامًا السخرية من المعارف الجغرافية التافهة عند هـذا الكاهن الباريسي – أو، على العكس من ذلك، اغتفارها له بالتذكير بأنـه لـم يكـن يملك غير مصادر عديمة الدقة. لكن المهم هنا ليس عدم دقة رؤيته للعالم، بل أنـه كانت لديه رؤية للعالم. وبالنسبة لإيجيس، فإن العالم بالإمكان معرفته، وهـو عـالم منظّم ومنطقي. وتقسيمه الطبيعي (إلى قارات، ثم إلى أقاليم تفـصل بينهـا جبـال وأنهار) تقسيم عقلاني. وهو تقسيم يعبر عن العقل الأسمى، الرب خـالق الكـون. وتقسيماته البشرية (شعوب، مدن) تعكس هذا المنطق الطبيعي، لأن المنطق البشري قادر على أن يفهم (ولو بشكل غير كامل) المنطق الإلهي الذي يـنظّم العـالم. وإذا كان إيجيس لا يوضح في هذا النص الفارق الأخلاقـي واللاهـوتي بـين الـشرق والغرب، فإنه يفعل ذلك في كتابه *De archa Noe*[×].

والحال أن جغرافيا إيجيس دو سان – ڤيكتور مشرّبة بالتاريخ: فالأماكن التـي يذكرها هي غالبًا الأماكن التي لعبت دورًا مهمًّا فيه. وبالمقابل، نجد أن مفهومه عن التاريخ مفهوم جغرافي للغاية: فهو يتصور تقدمًا بطيئًا للأحـداث الرئيـسية مـن الشرق (حيث خلق الرب آدم وحواء فـي الفـردوس الأرضـي)، نحـو الأرض المقدسة، موقع حياة المسيح وموته، ثم نحو الغرب، الموقع الذي لابد أن تدور فيـه الدراما الأخيرة. «يبدو أن العناية الإلهية قد أعدت كل شيء بحيث إن ما يقـع فـي مبتدأ الزمان يقع في الشرق كمبتدأ للعالم وأن مجمل الأحداث، مع اقتـراب مـسار الزمان من نهايته، يهبط في اتجاه الغرب. وهكذا نعرف اقتراب نهاية الأزمنة مـن اقتراب مسار الأشياء من أطراف العالم بالفعل. فالإنسان الأول، المخلوق في جنـة عدن، يوضع من ثم فـي الـشرق ... وبالمثـل، بعـد الطوفـان، يوجـد مبـدأ

(×) سفينة نوح. – م.

الإمبراطوريات ورأس العالم في الشرق، عند الأشوريين والكلدانيين والميديين. ثم يأتي الإغريق. وأخيرًا، نحو نهاية الزمان، تنتقل السلطة العليا إلى الغرب، إلى الرومان، بوصفهم سكانًا لأطراف العالم. ومن ثم فإن تسلسل الأحداث يحذو خطًا مستقيمًا يهبط من الشرق إلى الغرب»[٣٤].

والرب هو المؤرخ الأرقى والجغرافي الأسمى: فهو ينظّم المكان والزمان. وبالنسبة لإيجيس، ليس التاريخ محض تعاقبٍ عشوائي واعتباطي للأحداث. فهو دراما يديرها مؤلفها/ مخرجها الإلهي، وهي تدور على المسرح الذي خلقه (مسرح العالم)، وهي دراما مفعمة بالدلالات بالنسبة لكل قارئ منتبه.

والتاريخ، بالنسبة للمسيحي أو بالنسبة للمسلم، له بداية (الخلق) ووسط ونهاية (نهاية العالم والحساب الأخير). والله هو مؤلف التاريخ ؛ ومن ثم فإن كل ما يحدث إنما يعبر عن المشيئة الإلهية. ويسعى الكاتب المسيحي (أو المسلم) إلى فهم وتفسير مسار مجريات التاريخ، مشدّدًا بالأخص على تطور الدين «الحق» (الإسلام أو المسيحية) وتوسعه في العالم. كما يتعين عليه أن يفسر النجاح (المؤقت والوهمي، فيما يؤكد) لمن يتبنون «أخطاء» دينية (الهراطقة والوثنيين واليهود و«القائلين بانفصال الأقانيم الثلاثة» و«السراسنة»). وهنا يحاول إيجيس عمل ذلك بالإحالة إلى تقدم في الزمان وفي المكان في آن واحد. فالتاريخ يبدأ في الشرق الأقصى (مع الخلق) ثم «يهبط» صوب الغرب. وبالنسبة لإيجيس فقد وصلنا تقريبًا، في القرن الثاني عشر، إلى نهاية الزمان، لأن الغرب الآن في مركز التاريخ. وهذه طريقة لتهميش الشرق، الإسلامي الآن ؛ ومن المؤكد أن فلسطين كانت، في الأزمنة التوراتية والإنجيلية، مركز العالم، لكن مركزه الدرامي الحقيقي (إن لم يكن الجغرافي) موجود الآن في أوروبا.

ويقدم إيجيس مثالاً واضحًا بشكل خاص لـ *translatio*[×] من الشرق إلى الغرب، لكنه ليس الوحيد: ذلك أن كُتابًا قروسطيين عديدين يتحدثون عن الـ *translatio imperii*، انتقال الإمبراطورية لصالح الغرب، كما يتحدثون عن الـ *translatio studii*، انتقال المعارف. وقد يكون الغرب الأوروبي، على الرغم من

(×) الانتقال، باللاتينية في الأصل. ــ م.

وجوده في هامش العالم، قد أصبح الآن الوريث، «المركز اللامركـزي» الجديـد، للسلطة الشرعية وللروحانية والعلوم.

إن الثقافة الجغرافية للبلدان الإسلامية وللعالم اللاتيني إنما تنهل مـن مـصادر واحدة، لكنها تأخذ أشكالاً جد مختلفة. والحال أن كُتابـا كالمـسعودي فـي القـرن العاشر وإيجيس دو سان – ڤيكتور في باريس في القرن الثاني عشر قد تمكنوا مـن استخدام معارفهم الجغرافية لادعاء محورية ثقافتهم وديانتهم، ولتهميش ثقافة وديانة الآخر. وبشكل موازٍ، صاغ المعاصرون العرب والأوروبيون إيديولوچيات لتبريـر الفتوحات التي خيضت ضد هذا الآخر.

الفصل الثاني

الفتح وتبريراته:
الجهاد، الحملة الصليبية، الاسترداد

على امتداد العصر الوسيط، وبعد ذلك بكثير، نجد أن الدين، المسيحي أو الإسلامي، يلهم أو يبرر فتوحات عسكرية. فيجري خوض الجهاد ضد الكافر المسيحي، الروم أو الإفرنج ؛ وتجري الدعوة إلى الحملة الصليبية ضد السرسني أو إلى الاسترداد ضد المسلمين. إلاّ أنه يجري أيضًا استخدام منطق ومعجم الحرب المقدسة ضد الأعداء في الداخل: فالرب يهب النصر لـ«المتمسكين بالعقيدة القويمة» على «المارقين» أو «المنشقين»، ضمن إطار نزاع بين السلاجقة السنّة والفاطميين الشيعة، بين البيزنطيين والنورمان، بين الباباوية وآل هوهنشتاوفن. ومع أن إيديولوچيات الحرب المقدسة تخدم في تبرير أو تمجيد هذا الانتصار أو ذاك، فإننا لا يجب أن ننخدع بذلك. فالدين غالبًا ما يكون تفسيرًا بعديًّا (*a posteriori*) لنزاع يرجع إلى أسباب أخرى كثيرة. كما لا يجب أن نتخيل أن هذه المواجهات نكبات «صدام حضارات» بين «الإسلام» و«الغرب». ففي ساحة القتال، في شبه الجزيرة الإيبيرية، أو في فلسطين، أو في صقلية أو على الساحل المغربي، غالبًا ما كنا بإزاء مسيحيين متحالفين مع مسلمين ومسلمين متحالفين مع مسيحيين يواجهون خصومًا مختلطين هم أيضًا.

إلاّ أنه يبقى أن الدين هو في آنٍ واحدٍ دافعٌ مهم وعنصر رئيسي في تبرير الحرب في العصر الوسيط. وسوف ندرس هذا الموضوع عبر أمثلة متنوعة، مُعلين من شأن نوعين من النصوص: الحوليات والوثائق القانونية. ولننظر أولاً في الفتح الإسلامي، ثم في الأشكال المتنوعة للفتوحات المسيحية.

الحرب والفتح في الإسلام:
من محمد إلى الخلافة العباسية

يشهد القرن الأول للإسلام الفتح الخاطف لجزء شاسع من المسكونة. فمنذ هجرة محمد في عام ٦٢٢ إلى وفاته في عام ٦٣٢، تمكن المسلمون من فرض سيطرتهم، عن طريق الأسلمة والفتح، على مجمل شبه الجزيرة العربية. ويقوم خلفاء النبي، الخلفاء الأوائل، بفتح سوريا والعراق وفارس ومصر. ثم يأتي الدور على الشمال الأفريقي، فنشهد الأسلمة الجماعية لقبائل البربر و(بين عامي ٧١١ و٧١٨) فتح الجزء الرئيسي من شبه الجزيرة الإيبيرية. وفي اللحظة نفسها، تستولي قوات مسلحة على أراض في ترانسوكسيانا (أفغانستان) وعلى ضفاف نهر الإندوس.

وأسباب هذه الفتوحات عديدة: بينها خاصةً الوحدة السياسية والدينية للقبائل العربية وضعف الإمبراطوريتين الكبريين المتنافستين، فارس وبيزنطة. وكان رعايا هاتين الإمبراطوريتين غير متحمسين للقتال دفاعًا عن سادتهم ؛ وتلك بالأخص حالة مسيحيي سوريا ومصر القائلين بواحدية طبيعة المسيح، والذين تعرضوا للاضطهاد من جانب القسطنطينية بوصفهم هراطقة، والذين لم يبدوا مقاومة ذات شأن للمسلمين. وفي المفاوضات خلال حصار مدينة، كان المسلمون يتعهدون بضمان حرية العبادة للسكان وكانوا يعرضون عليهم درجة واسعة من الاستقلالية، وذلك في مقابل الاعتراف بالسلطة الإسلامية وأداء ضريبة سنوية. وفي جميع الحالات، فإن الإمبراطورية الإسلامية الجديدة تمتد، بعد قرن من الهجرة، من نهر الإندوس إلى المحيط الأطلسي: إن إمبراطوريتين كانتا تسيطران على عالم البحر المتوسط والشرق الأوسط منذ قرون قد تم دمج إحداهما بالكامل، هي إمبراطورية فارس، بينما تم دمج جزء لا بأس به من الثانية، بيزنطة، على الرغم من أن القسطنطينية قد واصلت الصمود في وجه كل محاولات الفتح.

فألم يُبد الله تفضيلاته بمنحه الإسلام انتصارات مذهلة؟ من المفترض أن مسلمًا من القرن السابع كان من السهل عليه أن يقول لراهب مسيحي: «إنها لعلامة على حب الله لنا وفرحه بديننا أنه قد منحنا السيطرة على جميع الأقاليم وعلى كل الشعوب»[1]. والحال أن سوفرون، بطريرك أورشليم الذي اضطر إلى تسليم

المدينة للخليفة عمر الأول في عام ٦٣٨، قد اشتكى من أن السراسنة يتباهون بإخضاع الأرض كلها[٢]. والواقع أن صعود الإسلام الخاطف قد بدا معجزًا بالفعل للكتاب المسلمين: فحفنة من مقاتلي الصحراء يتمكنون من إخضاع الأجزاء الأكثر ثراءً والمأهولة أكثر بالسكان في أقوى إمبراطوريتين في العالم.

ولا يجب على المسلم إكراه «أهل الكتاب» (أي اليهود والمسيحيين) على اعتناق الإسلام ؛ وبالمقابل، يمكنه إجبارهم على الاعتراف بتفوق وسيادة السلطة الإسلامية. والقرآن واضح: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يَدينون دينَ الحقِّ من الذين أُوتوا الكتابَ حتى يُعطوا الجزيةَ عن يدٍ وهم صاغرون» (القرآن ٩: ٢٩).

ويتعين على الجماعة المسلمة خوض الحرب لإخضاع غير المسلمين لسلطتها. ومن غير الوارد إكراههم على اعتناق الإسلام، بل المطلوب وحده هو كسب خضوعهم للسلطة المسلمة وإلزامهم بأداء الجزية، وهي ضريبة خاصة تشكل أحد الالتزامات القانونية الرئيسية التي يجب على غير المسلمين الوفاء بها في أرض الإسلام. ومن المؤكد أن الحرب تشكل جزءًا من الجهاد، الجهد المبذول في سبيل الله، والذي يجب على كل مسلم الوفاء به[٣]. لكنه، بالنسبة للقرآن، ليس غير عنصر واحد: فمن بين خمس وثلاثين مرة ترد فيها كلمة الجهاد ومصطلحات شبيهة بها في الكتاب المقدس، تشير عشر فقط إلى الحرب[٤]. وفي أغلب الحالات، فإن هذا «الجهاد في سبيل الله» إنما يتم بسبل سلمية: فالقرآن يدعو المسلمين إلى خوض «الجهاد الأكبر» ضد الكفار عبر الدعوة[٥]. وكما لاحظ ذلك ألفريد مورابيا، فإن كل ما ذُكر عن الحرب إنما يشير إلى حملات محمد ضد أعداء محددين ؛ ولا تتحدث أي فقرة في القرآن عن حرب من أجل نشر الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية[٦]. والقرآن حمَّال أوجهٍ حيال الحرب: فبعض الفقرات تحث المسلمين على نشر الدين بالسبل السلمية وحدها، وتجيز فقرات أخرى الحرب الدفاعية عندما يتعرض المسلمون للهجوم، وتشجع فقرات أخرى، أخيرًا، الحرب من أجل إخضاع الأعداء الكفار للسلطة المسلمة. ثم إن آيات عديدة تشير إلى خلافات في داخل الجماعة المسلمة الأولى فيما يتعلق باستخدام العنف، في حياة محمد: فبعض المسلمين يخرجون في حملة هجومية بينما يرفض آخرون المشاركة فيها[٧].

لكن رؤية الجهاد تتطور في الجيل الذي يلي موت النبي، وهو جيل يشهد الفتوحات الكبرى والنزاعات المذهبية مع اليهودية والمسيحية ويشهد في الوقت نفسه تكوين الفقه الإسلامي، خاصة عبر تسجيل الأحاديث النبوية. وهذه الأحاديث تعكس تنوعًا كبيرًا في وجهات النظر بشأن الجهاد، كما بشأن موضوعات أخرى كثيرة. وبعض المصنفين يقدمون رؤية حربية بشكل خاص للعلاقات بين المسلمين والعالم غير الإسلامي. فقد لا يكون محمد النبي المرسل إلى العرب وحدهم، ومن شأن رسالته أن ترتدي طابعًا عالميًا. وقد يتألف الجهاد، هذا الجهد المبذول في سبيل الله، من توسيع دار الإسلام أساسًا، باستخدام السلاح – وذلك إلى أن يعترف العالم كله بسيادته. ومن هنا ينشأ التمييز بين دار الإسلام، الأراضي الخاضعة للسلطة المسلمة، ودار الكفر، المسماة أيضًا بدار الحرب، والتي لم يتم كسبها بعد للإسلام وإن كان لابد من كسبها له عاجلاً أم آجلاً. وهذا التمييز، الغائب في القرآن، يفرض نفسه في زمن الفتوحات الكبرى[٨]. أمّا فيما يتعلق بالتغايرات الظاهرية في القرآن بشأن الحرب في خدمة الإسلام، فإن المفسرين يحلونها بالإحالة إلى سياقات [أسباب] التنزيل، فمن المفترض أن التنزيلات جرت في مواقف جد محدّدة: ومن المفترض أن الفقرات التي توصي باللاعنف قد نزلت في مرحلة كانت فيها الجماعة المسلمة في مكة ضعيفة ولم يكن بوسعها التصدي بالقوة. وقد تكون الفقرات الأكثر كفاحيةً منتمية إلى الفترة المدنية حين تمكن المسلمون من توطيد سلطتهم فتم نسخ الآيات الأسبق وجرى تأكيد معايير جديدة يجب لها منذ ذلك الحين أن تنظم حياة الجماعة. وهذا التفسير، كما أشار إلى ذلك ريوفن فايرستون، إنما يتم في زمن التوسع الخاطف للإسلام، في الوقت الذي كانت فيه الرؤية الكفاحية تبحث عن أسانيد راسخة في النص القرآني[٩].

ولا تتوقف نظرية الجهاد وممارسته عن التغير لكي تعبر عن شواغل الجماعة المسلمة وحاجاتها. فالجهاد، الروحي أساسًا خلال فترة محمد المكية، ثم الأكثر حربيةً بعد الهجرة، حين يصبح محمد قائدًا للمدينة ويخوض أعمالاً عسكرية ضد القبائل الوثنية واليهودية في شبه الجزيرة، إنما يتخذ بُعدًا آخر خلال الفتوحات الكبرى، فهو يصبح دعوة إلى إخضاع الأرض كلها لسلطة دين الله. والانقسامات التي تميز دار الإسلام خلال فتتي عام ٦٨٠ وعام ٧٥٠، وكذلك المقاومة المتزايدة

التي يبديها بعض الخصوم (خاصة البيزنطيون)، ستعمل على تطوير المفهوم من جديد. فيصبح الجهاد دفاعيًا أساسًا: إذ يجب حماية الأمة من اختراقات الأعداء، سواء كانوا بيزنطيين أم تركًا (لم يُسلموا بعدُ) أو تيارات «مارقة» في داخل الإسلام.

ومن المؤكد أن من أحسوا أنهم الأكثر عرضة لخطر التوسع البيزنطي قد سعوا إلى إحياء شعور واجب الجهاد ضد الكفار. وتلك، مثلاً، حالة سيف الدولة، سلطان حلب من عام ٩٤٥ حتى وفاته في عام ٩٦٧، والذي يعمل لحسابه فريق بأكمله من الدعاة. ويقول أحدهم، وهو القاضي الطرسوسي: «أنتم من يجب عليهم شن الهجوم لا الكفار[١٠]»[×]. لكن هذه النداءات، الصادرة من إقليم حدودي سوف تسترده بيزنطة بين عامي ٩٧٤ و٩٨٧، ليس من شأنها سوى بيان أننا لم نعد في عصر الفتوحات الكبرى وأن الحرب ضد الكافر لا تشكل أولوية إلا بالنسبة للمناطق المعرضة للتهديد المباشر. وفي تخوم دار الإسلام، غالبًا ما يدور الحديث أيضًا عن الجهاد لتبرير الغارات حيث يمتزج الدافع الديني بغواية الغنيمة ؛ ولعل العنصر الأهم، لأنه الأكثر عائدًا، هو تجارة البشر: فهذه الغارات، البرية أو البحرية، توفر عبيدًا سيتم بيعهم في شتى أرجاء العالم الإسلامي.

والحال أن الجهاد «الخارجي»، الصراع من أجل إخضاع دار الحرب، لم يُعتبر إلزاميًا بالنسبة للمسلم إلا نادرًا. وهو بالمقابل مأثرة، ويؤكد بعض المؤرخين أن الجهاد من شأنه أن يكون «رهبانية» الإسلام[١١]. ويشهد على ذلك التطور المعقد لمصطلح الرباط والذي يعني في الأصل «الاستعداد للمعركة» ثم يشير فيما بعد إلى المواقع الحصينة، القريبة في الأغلب من الحدود مع دار الحرب، حيث يمكن للمجاهد أن ينال المجد والثراء بخوض الحرب الدفاعية أو الهجومية ضد الكافر[١٢].

ومن الصعب معرفة تصور الفاتحين المسلمين له في القرنين السابع والثامن، لأن المصادر العربية التي تروي هذه الفتوحات ترجع أساسًا إلى القرن التاسع. ومن الواضح أن الفتوحات في ذلك العصر، كفتح صقلية على أيدي أغالبة إفريقية (تونس الحالية) والذي جرى الاضطلاع به اعتبارًا من عام ٨٢٧، ترتدي طابعًا

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

دينيًا(٣٣)، ما لا يحول دون تحالفات بين الأغالبة ومدن ساحل جنوبي إيطاليا، كأمالفي، التي تظل محايدة بشكل متعقل خلال فتح صقلية، أو كنابولي، التي تتحالف مع الأغالبة ضد أمير بينيفينتو اللومباردي(٣٤).

وفي إسبانيا، فإن النصوص التي تروي قصة الفتح – من نزول طارق [بن زياد]، وهو قائد من البربر، في عام ٧١١ إلى الاستيلاء على ناربون في عام ٧١٩ من جانب الوالي السمح بن مالك الخولاني – نصوص لاحقة: وهي تكشف عن حنين إلى العصر البطولي للحملات الكبرى(٣٥). واعتبارًا من عام ٧١٩، تتقطع أنفاس الحركة في أوروبا: ففي عام ٧٢١، يحاصر السمح تولوز، لكنه يتعرض للهجوم من جانب إيوديس، كونت آكيتين، الذي يقتل الوالي ويُلحق الهزيمة بالقوات المسلمة. والمواجهات بعد ذلك متواترة، لكنها غارات بأكثر مما هي محاولات للفتح. وأشهرها غارة ٧٣٢: فبعد نهب بوردو وبواتييه، تتمكن قوات شارل مارتل من مهاجمة القوات المسلمة وتشتيت شملها ؛ ويلقى الوالي عبد الرحمن الغافقي حتفه في المعركة. ومعركة بواتييه هذه، التي تجري المبالغة إلى حد بعيد في أهميتها في الكتابة التاريخية، ترمز أيضًا إلى انتكاسة خطيرة للعرب الأندلسيين وإلى مرحلة مهمة في صعود قوة العائلة الكارولينجية. وبالمقابل، فإنها لا تضع حدًا البتة للغارات في بلاد الغال، فهي تتواصل على امتداد أكثر من قرن، وإن كانت تتخللها فترات هدنة أو هدوء.

وعندما ننظر إلى الأمر عن قرب أكثر، نرى أنه على الرغم من الحوليات التي تتحدث بعفوية عن الجهاد المجيد أو عن دفاع الجماعة المسيحية غالبًا ما تشكلت تحالفات هنا أيضًا بين مسيحيين ومسلمين. فالكونت إيوديس، كونت آكيتين، كان يخشى شارل مارتل، جاره الشمالي القوي، بالدرجة نفسها التي كان يخشى بها الولاة الأندلسيين ؛ ومن ثم فإنه يتحالف مع زعيم من البربر، هو مونيوثا، المقيم في قلعة في البرانس، غير بعيد عن بوجسيردا. ومن المفهوم تمامًا ما الذي يخلق التقارب بين إيوديس ومونيوثا: لقد كان كل واحد منهما يسعى إلى مقاومة سلطة أخيه في الدين المتمتع بالقوة مع السعي إلى تفادي غزو من جانب «الكافر» عبر البرانس. ولكن بلا طائل: فمونوزا يلقى حتفه على أيدي القوات القرطبية في عام ٧٢٩ ويستفيد شارل مارتل من انتصاره في بواتييه في عام ٧٣٢ لكي يضم

آكيتين. وهذا النوع من التحالفات يتكرر في العقود التالية عندما تحاول قرطبة فرض سلطتها بطريقة أو بأخرى على شبه الجزيرة. وتجتاز سلسلة بأكملها من المتمردين المسلمين في شمالي شبه الجزيرة جبال البرانس لكي تتحالف مع شارلمان أو مع ابنه لويس الورع. ويتفاهم بنو قصي الأراجونيون مع مسيحيي پامپيلون وكثيرًا ما يطلب متمردو ميريدا أو طليطلة عون ملوك آستورياس، بل عون ملوك الإفرنج. أمَّا الإفرنج الذين يودون التحرر من وصاية لويس الورع أو شارل الأصلع فمن الطبيعي تمامًا أنهم يتعاملون مع قرطبة.

وبين منتصف القرن الثامن ومنتصف القرن التاسع، تتوطد أربع قوى عظمى حول البحر المتوسط: الخلافة العباسية، الإمبراطورية البيزنطية، إمارة قرطبة الأموية والإمبراطورية الكارولينجية. والحال أن العباسيين، الذين يقاتلون ضد بيزنطة في الأناضول وفي سوريا والذين يرون في إمارة قرطبة ابنًا لنظام غير شرعي أطاحوا به في الشرق، إنما يتوجهون إلى الكارولينجيين، الحلفاء الطبيعيين لأنهم أعداء للبيزنطيين وللأمويين هؤلاء أنفسهم. وهكذا فإن پيپان القصير يرسل سفارة إلى بغداد في عام ٧٦٥ ؛ ويبدو أنها قد قوبلت بالترحيب من جانب الخليفة المنصور، الذي يرسل بعثة معها هدايا إلى الملك في عام ٧٦٨. ويوفد شارلمان سفارة إلى هارون الرشيد في عام ٧٩٧ وفي عام ٨٠٢ يصل وفد عباسي إلى اكس- لا- شاپل محملاً بالهدايا، وكان أفدحها عبئًا فيل اسمه أبو العباس، لم يتخلف عن إثارة إعجاب من رأوه. وفي عام ٨٣١، يرسل الخليفة المأمون وفدًا جديدًا إلى لويس الورع في تيونفيل(١٦). وإذا كانت هذه التواصلات لا تسفر عن الكثير، فإنها تشير بالفعل إلى أن المصالح الجيوسياسية كانت، بالنسبة للكارولينجيين كما بالنسبة للعباسيين، أهم بكثير من تضامن دينيٍّ ما(١٧).

والأمراء والخلفاء الأمويون في قرطبة يمارسون الجهاد السنوي ضد كفار الشمال بهذه الدرجة أو تلك من الانتظام: ويبدو أن هدفهم هو السلب والهيبة بأكثر مما هو فتح أراض. وهذه الحروب ضد الممالك الشمالية الصغيرة تستمر بشكل متقطع في ظل الخلفاء، فتسمح لهم بفرض شروط مهينة على ملوك هذه الممالك، الأمر الذي أشار إلى سيادة الخلفاء النظرية على أراضي هؤلاء الملوك. والحق إن كبير الحجاب المنصور بن أبي عامر (٩٧٧ – ١٠٠٢)، تحت سلطة الخليفة

النظرية، يتذرع بإيديولوجية الجهاد لخوض عدة حملات مدمرة ضد الدول المسيحية. وأشهرها هي الحملةَ التي تقوده إلى سان - چاك - دو - كومپوستل، حيث يستولي القائد على أجراس الكنيسة، بما يشكل غنيمة ورمز إهانة تسنى له إنزالها بالأعداء الكفار[١٨]. لكن هذه الغارات، وإن كانت مكلفة بالنسبة لضحاياها، لم تكن إلاَّ قصيرة الأمد ؛ ويبدو أن المنصور استخدم هذه الغارات بالأخص لتوطيد سلطته في قرطبة وهو لا يسعى إلى إقامة وجودٍ إسلامي في الأراضي التي اجتاحها. ثم إن لا شيء يشير إلى أن هذا الموقف الحربي تجاه المسيحيين قد أدى إلى تغيرٍ في الموقف حيال مستعربي الخلافة الذميين ؛ فالوحدات المسيحية تظل عنصرًا رئيسيًّا في جيشه.

الفتوحات العربية
منظورًا إليها من جانب كُتاب الحوليات الأوروبيين في القرون السابع والثامن والتاسع

ماذا كان ردُّ فعل مسيحيي أوروبا على الفتوحات الإسلامية؟ إن كُتابًا مختلفين، من القسطنطينية إلى دير چارو في انجلترا، قد حاولوا أن يفسروا، بهذه الطريقة أو تلك، أسباب وعواقب فتوحات «السراسنة». وسوف ننظر بالأخص في ما قاله كُتاب حوليات، سعوا إلى إدراج هذه الفتوحات في رؤية مسيحية للتاريخ. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كان الرب هو مؤلف التاريخ، وإذا كان عادلاً، فكيف يسمح بأن يستولي هؤلاء الغزاة «الكفار» على كل هذه الأراضي على حساب المسيحيين؟ من المؤكد أن هذه ليست المرة الأولى التي طُرح فيها هذا السؤال. ففي القرنين الرابع والخامس، كانت شعوب همجية (چرمانية بالأخص)، وثنية أو آرية، قد استولت على جزء لا بأس به من الإمبراطورية الرومانية الغربية. ثم إن الإمبراطورية الشرقية (ما يسميه المؤرخون بالإمبراطورية البيزنطية) قد اضطرت إلى التعرض للهجوم من جانب أعداء عديدين، كالسلاف والآفار والفرس. وقد ساد الأمل دومًا بأن هؤلاء الكفار قد ينتهي بهم الأمر إمَّا إلى الهزيمة أو إلى اعتناق المسيحية. وفي نهاية المطاف، فإن هذه الآمال غالبًا ما تحققت: فغالبية الغزاة السلاف أو الچرمان قد انتهوا إلى الانضواء تحت راية الكنيسة.

وضمن هذا المنظور، يصور بعض الكتاب المسيحيين انطلاق الغزاة «السراسنة»: فهو بمثابة بلية أرسلها الرب لمعاقبة المسيحيين على خطاياهم، لكنها

بلية لا تختلف اختلافًا أساسيًا عن الهجمات السابقة. وحولية (*Chronique*) فريديجير (نحو عام ٦٥٨)، وهي أول حولية لاتينية تذكر الانتصار العربي على البيزنطيين، تصف الغزوات بلغة قريبة من لغة رؤيا نهاية العالم: فالمنجمون يحذرون الإمبراطور هرقل من هزيمته الوشيكة على أيدي جنس من المختتنين؛ وهو يفتح البوابات الشمالية الأسطورية (التي أقامها الإسكندر الأكبر)، لإطلاق احتياطي من همج الشمال على السراسنة، ولكن هيهات[١٩].

وبالنسبة لبيديه (نحو عام ٦٧٣ – عام ٧٣٥)، وهو راهب في دير چارو في نورثمبريا، كان السراسنة خطرًا بعيدًا وغامضًا[٢٠]. ففي كتابه **التاريخ الكنسي للشعب الإنجليزي**، حيث يروي التاريخ الظافر لانتصار المسيحية البريطانية ويحتفي بحياة الرهبان، لا تستحق الاختراقات النائية التي يقوم بها محاربون غير مسيحيين في القارة الأوروبية سوى إشارات موجزة، بوصفها مجرد سحب سوداء صغيرة في الأفق. على أن بيديه يرصد مع ذلك ظهور شهابين، في عام ٧٢٩، ينذران بوصول الهمج، قبل أن يضيف: «في ذلك العصر، نجد أن السراسنة، هؤلاء المصيبة جد الرهيبة، قد دمروا بلاد الغال مكثرين من المذابح البشعة ونزلت بهم، بعد ذلك بقليل، في هذه المقاطعة نفسها، عقابات يستحقونها عن غدرهم (*perfidia*[٢١])».

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن بيديه يلمح هنا إلى هزيمة عبد الرحمن الغافقي على أيدي قوات شارل مارتل في پواتييه، إلاّ أن الأمر يتعلق على الأرجح بتلميح إلى معركة تولوز (٧٢١)، التي شهدت إلحاق إيوديس، دوق آكيتين، الهزيمة بالأمير السمح. وكان الاختراق السرسني «مصيبة رهيبة»، تذكرُ بالملمات والعقابات التي حلت بالعبرانيين في العهد القديم، تلاها انقلاب في الوضع أثبت بشكل مُرضٍ التفوق المسيحي. ثم إن بيديه يوضح أن السراسنة قد عوقبوا على غدرهم، وهي كلمة استخدمها كُتاب معاصرون آخرون للإشارة عمومًا إلى خطأ ديني: وثني أو يهودي أو هرطوقي (وإن كان من الوارد أن تعني أحيانًا «الخيانة» من دون دلالة دينية). ويبدو أنهم قد عوقبوا بسبب خطأهم الديني بأكثر مما بسبب تغلغلاتهم المدمرة في بلاد الغال المسيحية. والحق إن وحشية السراسنة، بالنسبة لبيديه، ناجمة بشكل مباشر على الأرجح عن ضلالهم. وعلى أي حال، فإن كتابه

التاريخ الكنسي يتحدث عن جماعات أخرى من الـ *perfidi* [الضالين] الذين حاربوا بضراوة حتى تحولهم [إلى اعتناق المسيحية]: سكان كنت قبل وصول أوغسطين من كانتربري، الأنجل، البكت وسواهم. والواقع، في أوروبا تجتاحها بشكل متواصل الحربُ والغزوات، أن السراسنة لا يشكلون غير جماعة من الغزاة الكفار بين آخرين. والحال أن الكُتاب الأوروبيين المسيحيين لم يُبدوا سوى القليل من الفضول المعرفي تجاه ديانة هؤلاء الغزاة، سواء كانوا سراسنة أم فايكنج أم آخرين. وقد بدا أن كل هؤلاء إنما يشكلون جزءًا من الملمات الرهيبة التي أنزلها الرب بشعبه، لكن أحدًا لم يخطر بباله أن معتقداتهم وممارساتهم الدينية تستحق أي بحث، ناهيك عن أن تكون متميزة بأدنى مشروعية.

ومن وجهة نظر راهب وعالمٍ كبيديه، فإن ميزة السراسنة على الغزاة البعيدين الآخرين قد تمثلت في إمكانية التعرف عليهم من خلال الرجوع إلى الكتاب المقدس. والواقع أنه في تفسيراته للكتاب المقدس يبدو مدركًا لاتساع ولأهمية غزوات السراسنة. فسفر التكوين (١٦، ١٢) يصف إسماعيل بأنه «وحشي، يده على كل واحد». والحال أن بيد، شأنه في ذلك شأن عدد من إخوته المعاصرين في الشرق، قد رأى في ذلك تلميحًا شفافًا لفتوحات السراسنة: «فهاكم الآن يده على كل واحد ويد كل واحد عليه، إذ يفرضون [أحفاد إسماعيل] سلطته على الجميع على امتداد أفريقيا ويحتلون في آن واحد الجزء الأكبر من آسيا وجزءًا من أوروبا، في كراهية وعداوة للجميع»(٢٢).

أمَّا من القسطنطينية، حيث كَتب ثيوفان كتابه **الحوليات** نحو عام ٨١٥، فقد بدا شكل الأمور مختلفًا بعض الشيء. إذ أصبح واضحًا الآن أن سادة الشرق الأوسط المسلمين الجدد سوف يبقون ؛ ومن ثم يجب تفسير نجاحهم ضمن سياق التاريخ المسيحي. ويكرس ثيوفان عرضًا بيوجرافيًا قصيرًا لمحمد، الذي يعتبره «زعيم السراسنة ونبيهم الزائف»(٢٣). وهو يصف زواج محمد من الأرملة خديجة، كما يصف رحلاته إلى فلسطين بحثًا عن كتابات اليهود والمسيحيين. وهو يزعم إن محمد قد أصيب بنوبة صرع أحزنت خديجة، فسرّى عنها بهذه الكلمات: «إنني لا أكف عن رؤية مَلك اسمه جبريل وبما أنني لا أقوى على تحمل رؤيته، فإنني أفقد الوعي وأتداعى»(٢٤). فتستشير خديجة «راهبًا ما هناك، من أصدقائها (كان قد نُفيَ

بسبب مذهبه الفاسد)». وهذا الراهب الهرطوق (الذي قد يكون آتيًا من المرويات المسلمة عن شخصين مسيحيين مقربين من محمد، هما ورقة وبحيرى) يوضح لها أن محمد هو بالفعل نبي تجلى له الملاك جبريل في رؤاه. وبعد هذه البداية الجميلة سرعان ما جرى نشر «هرطقته» بالقوة. ويزعم ثيوفان أن محمد وَعَدَ كلَ من سقطوا في مقاتلة العدو بفردوس حافل بالملذات الحسية: المأكولات، المشروبات والجنس. وهو يقول: «إلى جانب الكثير من الأشياء الأخرى الحافلة بالرذيلة والحماقة»[٢٥].

ولإدراك ثيوفان الكامل للدوافع الدينية وراء الفتوحات الإسلامية، فإنه يشخص الإسلام بأنه هرطقة ممتزجة بعناصر يهودية ومسيحية ؛ وبعد ذلك، يصور مكة على أنها موقع «تجديف»[٢٦] السراسنة. وهو أقل وضوحًا فيما يتعلق بالأسباب التي لأجلها سمح الرب لهؤلاء الهراطقة المسلمين بفتح أراضٍ شاسعة. فهو يقول إنه جرّاء اعتناق هرقل لهرطقة وحدة المشيئة الإلهية (والتي تذهب إلى أن المسيح ليست له غير مشيئة واحدة موحَّدة، بدلاً من مشيئتين متمايزتين، بشرية وإلهية) بدأ المسيحيون يخسرون أراضيَ لصالح العرب. وهذا العار أكثر درامية بقدر ما إن هرقل، في نظر ثيوفان، كان نصير الأرثوذكسية التي بفضلها سحقت القسطنطينية الأقار والفرس واستردت الصليب الحقيقي منهم. والحال أن الرب والعذراء قد سهرا على هرقل وكفلا نجاحه إلى أن جاء اليوم الذي أصبح فيه الإمبراطور، لسبب غير معلوم، هرطوقيًا وسمح لنفسه بالوقوع في فخ الهرطقة، وهي خطيئة يتحمل المسؤولية عنها القائلون السُريان بوحدة طبيعة المسيح[٢٧]. فكيف يمكن لنهب سوريا على أيدي الجيوش العربية أن يكون شيئًا آخر غير عقابٍ إلهي، عادلٍ ورهيب؟.

وفي أوروبا اللاتينية، بالمقابل، لا يقول كُتاب الأخبار اللاتين شيئًا عن البُعد الديني للفتح الإسلامي ؛ فهم يواصلون تصوير المسلمين على أنهم بلايا أرسلها الرب لعقابهم على خطاياهم، وعلى أنهم خصوم عسكريون رهيبون ولكن ليس على أنهم خصوم دينيون. ويرى الإخباريون الكارولينچيون أن القوط خسروا إسبانيا بسبب خطاياهم، وأن من الطبيعي تمامًا أن هيمنتهم على أرضهم القديمة (سيپتمانيا، كاتالونيا) قد انتقلت إلى الفرانك. والحال أن كتاب *Chronicon*

moissiacense يصور الفتح العربي لإسبانيا على أنه عقاب على خطايا الملك القوطي الغربي ڤيتيثا[٢٨]. على أنهم، سواء كانوا يتحدثون عن نهب بينيڤينتو أم عن انتصار شارل مارتل في بواتييه، فإنهم لا يجدون ما يقولونه بشأن المعتقدات أو الممارسات الدينية لهؤلاء «السراسنة»[٢٩]. والأمر كذلك فيما يتعلق بوصف ليوتپران دو كريمون، في القرن العاشر، لعمليات السلب والنهب التي قام بها السراسنة في فراكسينتوم[٣٠].

وينزعج كُتاب عديدون في القرن التاسع من فتح الأغالبة لصقلية، ثم من الغارات في داخل شبه الجزيرة الإيطالية. لكننا نجد من جديد باسم رجال الكنيسة فكرة أن غارات «الكفار» عقاب أنزله الربُّ بـ«مسيحيين سيئيين» ؛ وذلك هو تصور آدون، كبير أساقفة ڤيينا، أو البابا يوحنا الثامن[٣١]. وغالبًا ما يجري نعت «السراسنة» أو «العرب» بـ«القراصنة» أو «قطاع الطرق» أو «النهابين». وهي مصطلحات إهانة، من دون شك. لكنها مصطلحات نجدها مستعملة ضد مسيحيين عديدين أيضًا، وتوحي بالفعل بأننا بإزاء عصابات مسلحة صغيرة وليس بإزاء جيوش منضبطة.

وفي الوقت نفسه، تتحدث نصوص أخرى عن تحالفات بين أمراء مسيحيين وزعماء مسلمين. فعندما تقوم القوات المسلمة بنهب مدينة بينيڤينتو، يصور جنود الإمبراطور لويس الثاني (٨٥٥ – ٨٧٥) السراسنة على أنهم منتقمون أرسلهم الرب ضد سكان بينيڤينتو الذين أسروا الإمبراطور[٣٢]. وعندما يدعو البابا يوحنا الثامن إلى الوحدة للتصدي لأعمال السلب والنهب التي يقوم بها «الكفار»، فإن ذلك إنما يرجع في جانب منه إلى رغبته في تأكيد نفوذه في جنوبي إيطاليا، كما تفضل نابولي وأمالفي التحالف مع الأغالبة في تونس وصقلية، على الرغم من التهديدات الروحية الصادرة من روما[٣٣]. وعلى حدود بيزنطة وجيرانها المسلمين المتغيرة، نجد عددًا من الزعماء العرب والترك الذين ينضمون إلى النخبة البيزنطية كما نجد في الوقت نفسه أفرادًا من النخبة البيزنطية في الأقاليم يتحالفون مع جيرانهم أو سادتهم المسلمين[٣٤]. وقد يكون بوسعنا مضاعفة الأمثلة: فهناك شكوى من غارات «السراسنة الكفار» عندما يقع المرء ضحية لهجماتهم، لكن هذا لا يحول البتة دون التحالف بين أمراء مسيحيين ومسلمين.

الحملة الصليبية من وجهة نظر الإخباريين

حتى القرن الحادي عشر، كانت المواجهات بين الأوروبيين والعرب تدور أساسًا على الأرض الأوروبية. واعتبارًا من القرن الحادي عشر، يبدأ هذا في التغير: فالبيزاويون والجنويون يقومون بحملات نهب في أفريقيا الشمالية ؛ ثم نشهد الفتح المسيحي لجزر في البحر المتوسط (كصقلية التي استولى عليها النورمان بين عامي ١٠٦١ و ١٠٩١) ؛ ثم تحدث الحملة الصليبية الأولى، التي أُطلقت في عام ١٠٩٥، والتي تقود إلى الاستيلاء على القدس في يوليو/ تموز ١٠٩٩ وإلى تكوين دول لاتينية في الشرق: مملكة أورشليم، كونتية طرابلس، إمارة أنطاكية، كونتية إيديس. وسوف نرى في الفصل التالي كيف فرض الحكام الأوروبيون لهذه الدول سلطتهم على جماعة فلاحية ناطقة بالعربية غالبيتها مسلمة. أمّا هنا فسوف ندرس بالأخص كيف جرى تبرير هذه الحملة من جانب إخباريي الحملة الصليبية.

ولنشر بادئ ذي بدء إلى أن القوات التي استولت على القدس في عام ١٠٩٩ لم تكن تدرك أنها تشارك في «حملة صليبية»، فهذا مصطلح لم يظهر إلاّ في القرن الثالث عشر. وقد شبه المعاصرون حملتهم بحجّ: وقد سموها *iter* (رحلة) ؛ أو *via* (طريق) أو *peregrinatio* (حج) ؛ والجنود هم في الأغلب *peregrini* (حجاج)، وأحيانًا *cruci signati* (موسومون بالصليب، أو «صليبيون»، ومن هنا مصطلح [الحملة] «الصليبية» فيما بعد)[٣٥]. والواقع أنه عندما أطلق البابا أوربان الثاني نداءه في كليرمون في عام ١٠٩٥، صَوَّر الحملة على أنها حج مسلّح: وهو يقدم للمشاركين فيها صكوك الغفران نفسها التي تُقَدَّمُ لحاجٍّ يذهب إلى القدس. وهكذا فإن نذر الذهاب تجري مماهاته بنذر الحج ؛ ويُخاط صليب على ثياب «الحجاج» للإشارة إلى هذا التعهد. ومن ثم فإن كُتاب الأخبار يميلون إلى تصوير هذه الجيوش القوية في صورة جماعات من الحجاج الخاشعين المتجهين إلى أورشليم.

إلاّ أن هؤلا الإخباريين يسمون الصليبيين في الوقت نفسه بـ«جنود المسيح» (*milites Christi*) أو بـ«جيش الرب» (*exercitus Dei* أو *militia Dei*). وقد يكون الجيش المسيحي بشكل ما وريثًا لجيش إسرائيل في العهد القديم. والحال أن الإخباري روبير الراهب يروي أنه بعد انتصار دوريليه الحاسم (١٠٩٧)، الذي يفتح الأناضول الشرقية أمام «جيش الرب»، قام الجنود المنتصرون بإنشاد نشيد

للرب يستعيد النشيد الذي وجهه موسى إلى الرب ليشكره على إبادته جيش فرعون: «يمينك يارب معتزة بالقدرة. يمينك يارب تحطم العدو. وبكثرة عظمتك تهدم مقاوميك. ترسل سخطك فيأكلهم كالقش»(٣٦). ومن المؤكد أن الكلمات الواردة في سفر الخروج أمامها فرصة أكبر للانسياب من ريشة الراهب ممّا من شفاه الجنود ؛ لكن هذه الفقرة تقول لنا الكثير، على الأقل، فيما يتعلق بالطريقة التي نظرت بها نخبة ديرية معينة إلى الحملة. ولم يكن روپير وحيدًا: فإخباريون آخرون يقيمون توازيًا وثيقًا بين جيش إسرائيل والـ *militia Dei* [جيش الرب] الذي ينخرط في فتح أورشليم(٣٧).

ومن المفهوم تمامًا أن هذه الرؤية تتطلب تصوير الخصم في صورة عدو الرب. وفي حوليات روبير الراهب، نجد أن البابا أوربان الثاني، إذ يطلق النداء إلى الحملة الصليبية الأولى، يرسم سيناريو كئيبًا بالفعل: تصل من الشرق أنباء تفيد أن الفرس، و«هم جنس مقيت»، يبدو أنهم قد غزوا أراضي المسيحيين في تلك المناطق، ناشرين الخراب وسافكين الدماء. ثم إن أعداء الرب هؤلاء يبدو أنهم قد هدموا الكنائس وركلوا المذابح وختنوا المسيحيين بالقوة وسكبوا دماء هؤلاء المختتنين على المذابح وفي أجران المعمودية، ناهيك عن اغتصاب مسيحيات(٣٨). ولدى روبير الراهب، يصبح الترك فُرسًا (أعداء تقليديين للرومان) وتُعزى إليهم بسهولة أسوأ الفظائع. ومن ثم فقد يكون هدف الحملة هو إغاثة مسيحيي الشرق هؤلاء والثأر لهم، وإن كان أيضًا استرداد الأراضي التي استولى الكفار عليها من دون وجه حق ورد الأماكن المقدسة التي دنسوها إلى العبادة المسيحية.

وأغلب هؤلاء الكتاب لا يعرفون شيئًا عن الإسلام، لكنهم يعوضون جهلهم بخيالهم وبمعارفهم الكُتبية عن المعتقدات التي طالها الهوان وهي معتقدات الوثنيين في العصر القديم. وقد يكون بوسعنا أن نضرب مثل الإخباري بيير تيديبود، الذي يرى أن السراسنة «عدونا وعدو الرب، [...]، تصدر عنه أصوات شيطانية في مالا أدري أي لغة»(٣٩). وهو ينسب إلى زعيم ساراسيني قَسَمًا «أُقسم بمحمد وبأسماء جميع الآلهة»(٤٠). ومن ثم فإن هؤلاء الأعداء وثنيون يعبدون الأوثان، على غرار الوثنيين الذين قاموا في الماضي باضطهاد الشعب اليهودي المختار والمسيحيين الأوائل. وهكذا يصور تيديبود المسيحيين الذين يموتون على أيدي هؤلاء الكفار في صورة الشهداء.

وعند إخباريين مختلفين، فإن المثال الصارخ أكثر من سواه للتذرع بوثنية الترك المزعومة لتبرير الحملة الصليبية إنما يظهر في وصف عبادات سراسنة أورشليم التدنيسية. فبحسب فوشيه الشارتري، من المفترض أنهم قد أقاموا في معبد الرب، أي قبة الصخرة، صنمًا لمحمد كانوا يوجهون إليه صلواتهم الباطلة، مدنسين بذلك هذا المكان المقدس(٤١). أمّا راؤول الكاني فهو يذكر أن راعيه، تانكريد الجسور، من المفترض أنه قد وجد الصنم في المعبد وقام بتحطيمه تعبيرًا عن ورعه(٤٢). وليس من شأن تدنيسات كهذه في الأماكن الأكثر قداسة في العالم سوى إضفاء المجد على المشروع الذي أقدم عليه جنود المسيح. ولا أهمية تذكر لكون هذه التدنيسات مجرد تخيلات.

إلاّ أن الإخباريين لم يجمعوا على وصف المسلمين بالوثنيين. فأحد إخباريي الحملة الصليبية الأولى يقدم صورة لمحمد مختلفة تمامًا – حتى وإن كانت معادية- إذ يعلن جيبير النوچيني أن محمد ليس، كما يعتقد البعض، إله السراسنة، بل إن هؤلاء الأخيرين «يعتبرونه رجلاً عادلاً وشفيعهم الذي نقل إليهم الشرائع الإلهية»(٤٣). ويدرج جيبير في حولياته **إشارة الرب للفرانك** (١١٠٩)، سيرة قصيرة لمحمد. ويعرف جيبير أن السراسنة لا يعبدون سوى الرب الأب، وأنهم يرفضون الأقانيم الثلاثة، وأنهم يرون أن يسوع كان إنسانًا ونبيًا، لكنه ليس الرب. وبحسب جيبير، فإن «ماتوموس» هذا قام، بمساعدة مسيحي هرطوقي، بكتابة شريعة «تترك الحبل على الغارب لشتى البشاعات». ولكي يجعل ماتوموس العرب يؤمنون بأنه نبي، دَرّب حمامة على أكل حبوب في أذنه مدعيًا أنها ملاك قادم من السماء. وهو يربط لفافات شريعته بقرني بقرة يجري الاحتفال بظهورها باعتباره معجزة. وهذه الشريعة الجديدة، التي يرحب بها الدهماء، تشجع التجاوزات الشهوانية: تعدد الزوجات، البغاء، المثلية الجنسية. وكعقاب عادل على جرائمه، فإن «ماتوموس» يموت ميتة مريعة: مصابًا بالصرع. ثم تأكله خنازيرٌ منتفخة البطون. وحكايات المعجزات الزائفة تشبه الحكايات التي كانوا يروونها عن زعماء الهراطقة: فهذه الخدع ذات مصدر الإلهام الشيطاني من شأنها أن تفسر السبب في اعتناق الدهماء للهرطقات.

والحال أن الوظيفة الإيديولوجية لهذه السيرة لمحمد، والموضوعة في مستهل حوليات جيبير، إنما تُعَدُّ واضحةً: إنها تعمل على تبرير الحملة الصليبية. ويؤكد جيبير أن مسيحيي الشرق، اللوذعيين إلى حد بعيد، قد جرتهم مماحكاتهم العقلية إلى السقوط في شتى أنواع الهرطقات ؛ وقد لا يكون الإسلام سوى التجلي الأحدث والأكثر كارثية لهذه الاتجاهات الهرطوقية. والرسالة بسيطة: إن الشرقيين بحاجة إلى الغربيين لتنظيم أمورهم. والإساءة إلى النبي عنصر رئيسي في تبرير الحملة الصليبية. والحال أن مؤرخين آخرين للحملة الصليبية إنما يسيرون في خطى جيبير. فوليم، كبير أساقفة صور، يقدم محمد على أنه «ابن الشيطان البكر»، المجنون والكاذب الذي «يغوي بلاد العرب»[٤٤]. ولن يكون بوسع أشياع رجل كهذا الفوز بأي شرعية سياسية في أرض المسيح.

الحملة الصليبية من وجهة نظر الحقوقيين

لئن كان الإخباريون يصورون الحملات الصليبية على أنها استرداد لميراث المسيح الذي اغتصبه الكفار من دون وجه حق، فإن القانون الشرعي يقدم إطارًا شرعيًا للحرب المخاضة في ظل السلطة الكنسية لتأكيد حقوق الكنيسة. والحال أن الـ *Concordia discordantium canonum* (أو المرسوم) العائد إلى منتصف القرن الثاني عشر هو مصنَّف موسوعي، منسوب إلى جراسيان، يصبح أساس كل منظومة القانون الشرعي في العصر الوسيط. والمرسوم ينقسم إلى *causae*، حالات افتراضية متنوعة تسمح للكاتب بتقديم آراء متباينة حول هذه المسألة أو تلك، بالاعتماد على مقتطفات مرجعية، ثم حسم المسألة. والـ *causa* [الحالة] التي تهمنا هنا هي الحالة الثالثة والعشرون، والتي تعالج شرعية الحرب ضد الهراطقة والتي تخاض في ظل السلطة الكنسية. وكما في جميع الـ *causae* [الحالات]، يطرح جراسيان أولاً حالة افتراضية، ثم يستخلص منها عددًا معينًا من المسائل، يجتهد في حلها مستشهدًا بنصوص لها مرجعيتها. «إن بعض الأساقفة، مع الشعب الذي يتحملون المسؤولية عنه، قد غرقوا في الهرطقة. وقد شرعوا، عبر تهديدات وتعذيبات، بإجبار كاثوليك المناطق المجاورة على اعتناق هرطقتهم. فأمر البابا أساقفة المناطق المجاورة، والذين تلقوا السلطة المدنية من يد الإمبراطور، بالدفاع

عن الكاثوليك ضد الهراطقة. وبما أن هؤلاء الأساقفة قد قبلوا هذا التكليف الرسولي، فقد حشدوا قوات وشرعوا في محاربة الهراطقة على المكشوف وبالخديعة. وتمّ قتل هراطقة عديدين، وجُرِّدَ آخرون، عبر السلب، من ممتلكاتهم الخاصة أو من ممتلكات كنائسهم، بينما جرى حبس آخرين في سجون أو إنزالهم إلى درك العبودية، في حين أن آخرين أيضًا جرت إعادتهم بالإكراه إلى وحدة الدين الكاثوليكي»[٤٥].

وقد رأى كثيرون من المؤرخين في هذه الـ *causa* [الحالة] تلميحًا إلى الحملة الصليبية الأولى، محقين من دون شك، كما توحي بذلك مخطوطات عديدة مزينة من المرسوم تصور (اعتبارًا من القرن الثالث عشر) الـ *causa* [الحالة] ٢٣ بمشاهد مطابقة من ناحية التصوير الأيقوني لزخارف كتب حوليات الحملات الصليبية. ويحيل حقوقيو القرنين الثالث عشر والرابع عشر إلى هذه الـ *causa* [الحالة] حين يتحدثون عن الحملات الصليبية. والتوازيات بين الحملة الصليبية الأولى والحالة المطروحة عديدة جدًا بحيث يصعب أن تكون عَرَضية: سلطة البابا في دعوة الـ *milites* [الجنود] إلى حمل السلاح دفاعًا عن مسيحيين مضطهدين، حق الغالبين في الاستحواذ على ممتلكات المغلوبين وفرض سلطتهم على الأراضي التي يتم إخضاعها. ويسعى جراسيان من دون أي شك إلى تأكيد شرعية الحملة الصليبية الأولى لكنه يقدم أيضًا معايير للحكم على مشروعية أي نوع من الفعل العسكري، الهجومي والدفاعي، الذي يتم القيام به في ظل سلطة الكنيسة.

ومن الواضح أن جراسيان لا ينوي إصدار حكم على شرعية «الحملات الصليبية» بصفتها هذه، لأن مفهوم «الحملة الصليبية» (كما رأينا) لم يكن موجودًا بعد ؛ ولا يرجع الحقوقيون إليه بشكل واضح إلاّ في القرن الثالث عشر[٤٦]. وهو يطرح المشكلة بطريقة أوسع بكثير: إذ يبدو، بالنسبة له، أن السابقة الحقوقية للحملة الصليبية الأولى قد تتمثل في الصراع ضد الهراطقة الدوناتيين في أفريقيا الشمالية في القرنين الرابع والخامس: وفي الحالتين، يتعلق الأمر باستعادة السلطة الرومانية (الإمبراطورية أو البابوية) على من بدوا متمردين عليها وإغاثة المسيحيين الكاثوليك المضطهدين من جانب الهراطقة. وإذا كان الخصوم قد جرى تصويرهم في هذه الـ *causa* [الحالة] على أنهم هراطقة، فهذا لأنه، اعتبارًا من القرن الثاني

عشر كان يجري النظر إلى المسلمين بهذا الشكل، كما رأينا ذلك بالنسبة لجيبير النوچيني ووليم الصوري. ومن ثم يمكن بالفعل تطبيق هذه الـ *causa* [الحالة] على «السراسنة» حيث يتعلق الأمر بهراطقة.

وكما بالنسبة لكل حالة من حالاته (*causae*)، يتبع جراسيان هذه الحالة النظرية بسلسلة من الأسئلة التي تنبثق عنها (ثمانية أسئلة هنا). فهو يتساءل (ضمن أمور أخرى) عن مشروعية الحرب، عن واجب إغاثة الزملاء، عن معاقبة المذنبين، عن سلطة أشخاص مختلفين (البابوات، الأساقفة، الأباطرة، إلخ.) في الدعوة إلى حمل السلاح ضد الهراطقة. ويتساءل جراسيان، في سؤاله السابع، عما إذا كان يمكن مصادرة ممتلكات الهراطقة وكنائسهم وعما إذا كان يمكن لـ«المسيحيين الصالحين» الاستيلاء عليها. وهو يؤكد، في إجاباته، على مشروعية الفتح واحتياز الأراضي والممتلكات. وبوصفه مدرسيًا ناشئًا جيد الأسلوب في القرن الثاني عشر، يستشهد جراسيان بمراجع مؤيدة ومعارضة لكل فكرة من أفكاره: فقرات من الكتاب المقدس، المجامع المسكونية، المرسومات البابوية وآباء الكنيسة – آمبرواز، چيروم، جريجوار الأكبر –، لكنه يستشهد بالأخص بأوغسطس، الذي يُقدِّمُ غالبية الاستشهادات. وهذا التفضيل لأسقف هيبون منطقيٌّ تمامًا: ففي هذه الكتابات حول الدوناتيين، يبرر أوغسطين اللجوء إلى السلاح لخدمة الكنيسة الكاثوليكية ضد الهراطقة. ولم يكن أوغسطين أول من يحرم الهراطقة من الحقوق المدنية. ففي ظل قسطنطين بالفعل، جرى حرمان الهراطقة من الـ *privilegia*(×). وفي التشريع الإمبراطوري، منذ القرن الرابع، كانت الهرطقة تُعَدُّ جريمة مساس بالجلالة، بل خيانة(٤٧).

لكن جراسيان يستشهد بأوغسطين وحده في الفقرات الأربع للـ *quaestio* [المسألة] ٧ وهي الفقرات التي تصرح بحق المسيحيين في احتياز ممتلكات الهراطقة. فبالنسبة لأوغسطين، وَضَعَ الدوناتيون أنفسهم خارج القانون: وبما أنهم متمردون في آن واحد على القانون الإلهي وعلى القانون البشري (قانون الإمبراطورية) لم يعد لهم أي حق شرعي في امتلاك ممتلكات. ويسير جراسيان في آثر أوغسطين ويقرر حق الكاثوليك في مصادرة ممتلكات الهراطقة، طارحًا

(×) الامتيازات، باللاتينية في الأصل. – م.

بذلك تبريرًا للفتح على حسابهم – وهو تبرير يغدو مرجعيًا وسوف يكون نقطة انطلاق كل تأمل حول هذا الموضوع من جانب الحقوقيين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. فبالنسبة للحقوقي أوجوتشيو، الذي يقوم بالتدريس في بولونيا في أواخر القرن الثاني عشر (والذي يبدو أنه كان أستاذ الرجل الذي سيصبح فيما بعد البابا إينوسينت الثالث)، تعَدُّ الحرب ضد الهراطقة مُجازةً بالقانون البشري وبالقانون الإلهي(٤٨). والقانون ٣ لمجمع لاتران الرابع (١٢١٥) يفرض على الأحبار واجب مكافحة الهرطقة وتعبئة الأمراء لأجل ملاحقة الهراطقة، مانحًا المسيحيين الحق في مصادرة أملاكهم. ويؤكد القانوني لورنسيوس هيسپانوس (مات في عام ١٢٤٨) أن الـ *causa* [الحالة] ٢٣ تضفي الشرعية على كل حرب ضد الهراطقة والسراسنة(٤٩). واللاهوتيون الذين يتحدثون عن هذه الحالة يذهبون المذهب نفسه في عمومهم ؛ وقد يكون بوسعنا الإشارة إلى الفرنسيسكاني ألكسندر دو آل (مات في عام ١٢٤٥)، الذي رأى أن نهب الهراطقة أو السراسنة وسلب ممتلكاتهم من جانب الصليبيين فعلٌ حميد(٥٠).

على أن بعض الحقوقيين يترددون في إنزال السراسنة إلى مستوى الهراطقة، لاسيما أن مسلمين عديدين يتمتعون، شأنهم في ذلك شأن اليهود، بوضعية أقلية تابعة لا تتعرض للإكراه في إسبانيا وفي صقلية وفي الدول اللاتينية في الشرق (كما سوف نرى في الفصل التالي). وبعض الحقوقيين يصورون الحرب ضد السراسنة بالأحرى على أنها استعادة للسلطة المسيحية الشرعية التي من المفترض أن الكفار اغتصبوها. والحال أن الدومينيكاني ريمون دو پينيافور (القرن الثالث عشر)، قد اعترف في كتابه *Summa de casibus*(×)، بأن بوسع السراسنة ممارسة الحكم بشكل شرعي، ولكن ليس في الأراضي التي كسبوها على حساب المسيحيين. ويصبح الفتح المسيحي لأراض إسلامية مشروعًا عندما يتعلق الأمر بأراض كانت في السابق مسيحية: الأرض المقدسة، إسبانيا أو أجزاء أخرى من الإمبراطورية الرومانية القديمة. وهذا أيضًا هو رأي حقوقيين آخرين في القرن الثالث عشر كجيوم دو ران أو يوهانس دو ديو، أو لاهوتيين كروبير دو كورسون. كما يؤكد البابا إينوسنت الرابع على الحق في الاسترداد. ويمضي توماس الأكويني إلى ما هو أبعد من ذلك: فهو يرى أن الكفار لا يمكنهم حكم المسيحيين ؛ وللكنيسة

(×) موجز الحالات. – م.

الحق في إلغاء هذه السيطرة(٥١). وهكذا يعمل حقوقيو القرن الثالث عشر في اتجاه جراسيان، مؤكدين بشكل قطعي شرعية الاسترداد المسيحي لأراضي الإمبراطورية الرومانية المسيحية، حيث لا حقّ للهراطقة - السراسنة أو سواهم - في ممارسة السلطة.

الاسترداد في إسبانيا

بينما كان الصليبيون يستأثرون بإمارات في الشرق، انخرطت الممالك المسيحية في شمالي شبه الجزيرة الإيبيرية في فتوحات على حساب الإمارات الإسلامية. ففي مستهل القرن الحادي عشر، نجد أن خلافة قرطبة، التي كانت مسيطرة حتى ذلك الحين على شبه الجزيرة والتي شكلت أقوى وأغنى دولة في أوروبا، قد غرقت في الفتنة، أو الحرب الأهلية، وانتهت إلى التمزق في طوائف، إمارات صغيرة متنافسة تتقاتل الآن فيما بينها. والحال أن سادة الشمال المسيحيين (كونت برشلونة وملوك كاستيل [قشتالة] وآراجون وليون و، اعتبارًا من أواخر القرن الحادي عشر، البرتغال) إنما يستفيدون من هذا الوضع لكي يستولوا على أراضٍ أو لكي يطالبوا الأمراء [المسلمين] بأداء إتاوات (*parias*). وتلك، مثلاً، حالة فرناندو الأول (١٠٣٥ - ١٠٦٥)، ملك كاستيل وليون، الذي يطالب بإتاوات من جانب أمراء توليدو [طليطلة] وباداخوث وسيبيل [إشبيلية]. ويواصل هذه السياسة ويوسعها ابنه ألفونسو السادس (١٠٦٥ - ١١٠٩): ويضطر عبء الإتاوات الأمراء [المسلمين] إلى فرض ضرائب، لم ينص عليها القرآن، على رعاياهم، ما يؤدي إلى عدة تمردات. ويستفيد ألفونسو من تمرد ضد أمير طليطلة لكي يستولي على المدينة في عام ١٠٨٥. والحال أن أمراء الطوائف الأخرى، سعيًا منهم إلى مواجهة الخطر الذي يمثله ألفونسو، يطلبون العون من المرابطين، وهم سلالة حاكمة تسيطر على جزء لا بأس به من أفريقيا الغربية، من مالي إلى مدينة الجزائر. فيتدخل المرابطون ويلحقون هزيمة أليمة بألفونسو في زلاّقة (١٠٨٦) ويفرضون سيطرتهم على الطوائف. وفي أربعينيات القرن الثاني عشر، تتمكن سلالة حاكمة مغربية أخرى، هي سلالة الموحدين، من الإطاحة بالمرابطين وفتح الأندلس وخوض هجمات ضد الممالك المسيحية في شمالي شبه الجزيرة. لكن ائتلافًا للممالك المسيحية ينتهي إلى إلحاق هزيمة حاسمة بالموحدين في عام

١٢١٢، في معركة ناباس دي تولوزا، ما يفتح الطريق أمام الفتح: فچاك الأول الأراجوني يستولي على مايوركا [ميورقة] (١٢٢٩) وبالنسيا [بلنسيّة] (١٢٣٨)، بينما يستولي فرناندو الثالث ملك كاستيل وليون على قرطبة (١٢٣٦) وإشبيلية (١٢٤٨). والحال أن مملكة غرناطة النصرية وحدها هي التي تبقى في أيدي حكام مسلمين حتى فتحها في عام ١٤٩٢ على إيدي إيسابيلا القشتالية وفرناندو الأراجوني.

والـ *Reconquista* («الاسترداد») هو المصطلح الذي تسمي به الكتابة التاريخية عادةً هذه الموجات المتعاقبة من الفتوحات من جانب أمراء مسيحيين. ومن الواضح أن مصطلح الاسترداد يتضمن برنامجًا إيديولوجيًا بأكمله. فالأمر لايتعلق بمجرد فتح، بل بعودة إلى الحالة الطبيعية، باستعادة لنظام مسيحي من المفترض أنه قد أطيح به مؤقتًا من جانب السيطرة الإسلامية. وإذا كان هذا المصطلح يُعَدُّ أساسًا اختراعًا من جانب الكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر(٥٢)، فإن المفهوم له جذوره في الكتابة التاريخية في العصر الوسيط. ففي مملكة آستورياس في القرن التاسع، نرى بالفعل عرضًا للفكرة التي تذهب إلى أن ملوك آستورياس هم ورثة الملوك القوط الغربيين القدماء وأن «الكلدانيين» ليسوا غير بلية أرسلها الرب، مصيرها الزوال من شبه الجزيرة في وجه الملك الآستورياسي ألفونسو الثالث. وهذه الإيديولوچية سوف يطورها إخباريون في حاشية خلفائه، ملوك ليون وقتشالة. وهنا نرى اقتران عنصرين أساسيين: أولاً، عودة أسرة مالكة منحدرة من سلالة القوط الغربيين وتشكل بحكم هذا الواقع السلطةَ الشرعية الوحيدة في كل شبه الجزيرة ؛ وفيما بعد، وبما يمثل لازمةً مرافقة لهذه العودة القوطية، العودة المسيحية: فالحكم من جانب أمراء مسيحيين هو وحده الذي يمكنه أن يكون شرعيًا ؛ وليس للأمراء المسلمين أي حق في السلطة على الأرض الإيبيرية. ونحن نجد هذه الفكرة الأخيرة لدى ملوك آراجون، الذين من الواضح أنهم لا يوافقون على فكرة عودة قوطية، من شأنها أن تنطوي على خضوعهم لملوك كاستيل وليون(٥٣).

وفي القرن العاشر، عندما تستعيد قرطبة، في ظل الخلافة، قواها، قلّما يتسنى للممالك المسيحية في الشمال ادعاء الانخراط في «استرداد» لشبه الجزيرة. وفي القرن الحادي عشر، عندما يشن ألفونسو السادس الهجوم ضد أمراء الطوائف،

يجري استعادة التواصل مع الفكرة الأستورية عن عــودة للـشرعية «القوطيـــة». وينجح الملك في الاستيلاء على مدينة طليطلة، العاصمة القديمـــة للملــوك القــوط الغربيين، ما ليس من شأنه سوى مساعدته في تعزيز وجوده بوصفه وريثــا لهــم. ويظهر هذا الحرص في الألقاب التي يمنحها لنفسه: فهو يسمي نفــسه «ألفونـــسو، إمبراطور كل إسبانيا بنعمة الرب» و«منتــصر إمبراطوريـــة توليـــدو الرائـــع» ؛ وسلطته تمتد على «كل إمبراطورية إسبانيا ومملكة توليدو»[٥٤]. ومما يـــدعو إلـــى الاستغراب أن هذا الادعاء بعودة قوطية لا يظهر عند الإخباريين اللاتين آنذاك، بل عند كاتبين عربيين. فعبد الله، آخر أمراء غرناطة الزيريين يروي ما يفترض أنـــه قد قاله له الكونت سيسناندو دافيديث، الذي أرسله ألفونسو السادس إلـــى غرناطـــه ليطالب بأداء الـــ *parias* [الإتاوات]: «كانت الأنـــدلس تنتمـــي فـــي البدايـــة إلـــى المسيحيين (الروم) إلى أن استولى عليها العرب الذين طردوهم إلى غاليسيا. لكـــنهم يودون، وقد أصبح ذلك ممكنا الآن، استرداد ما سُلب منهم بالقوة[×]»[٥٥].

وتظهر هذه الإيديولوجية بوضوح في ثلاث حوليات ترجع إلى القرن الثالـــث عشر: كتاب الـــ *Chronicon mundi*[××] (١٢٣٦ – ١٢٤٢) للوكـــاس دي تـــوي وكتاب *De rebus Hispaniae*[×××] (١٢٤٣ – ١٢٤٦) لرودريجـــو خيمينيـــث دي رادا، كبير أساقفة توليدو والمستشار المقرب من فرناندو الثالـــث، ملـــك كاســـتيل وليون وكتاب *Estoria de España*[××××] المصنف بأمر من الملك ألفونسو العاشـــر الحكيم (١٢٥٢ – ١٢٨٤) والذي تم إنجازه في عهد ابنه سانشو الرابع[٥٦] (١٢٨٤ – ١٢٩٥). وكتاب الحوليات الأخير هذا يروي تاريخ السلالات الحاكمة المختلفـــة التي حكمت إسبانيا: من الإغريق والقرطـــاجنيين والرومـــان والڤانـــدال والقـــوط الغربيين والعرب. ومن بين كل هذه المجموعات، فـــإن مجمـــوعتين فقـــط كانتـــا شرعيتين: الرومان والقوط الغربيون ؛ وألفونسو العاشر، الملك والإمبراطور (اتخذ لنفسه في الواقع لقب الإمبراطور)، هو الوريث الطبيعي للإثنتين. أمّـــا الجماعـــات الأخرى فهي دخيلة – خاصة الغزاة الـــذين جـــاءوا مـــن أفريقيـــا، القرطـــاجنيون والمار[٥٧]. والحال أن كتاب *Estoria de España*، شأنه في ذلك شـــأن النـــصوص

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

(××) وقائع العالم. – م.

(×××) حول إسپانيا. – م.

(××××) تاريخ إسپانيا. – م.

التي سبقته في هذا التقليد الذي وَسَمَ الكتابة التاريخية، إنما يرفض الاعتراف بأي مشروعية للسادة العرب (أو «الكلدانيين»، «السراسنة»، «المار»). وما يحدد هذه النبرة بالفعل كتابُ حوليات لاتيني كُتب في عام ٧٥٤: إن «ضياع» إسبانيا من جانب الملوك المسيحيين القوط الغربيين كان كارثة لا نظير لها، فهي تتجاوز دمار أورشليم وخراب روما، إلخ(٥٨).

والوجه الآخر لهذا الغش السياسي من جانب «المار» هو لا شرعيتهم الدينية. فالحال أن عدة كُتّاب يدرجون، في حولياتهم عن تاريخ إسبانيا، سيرة موجزة لمحمد. وكتاب الـ *Chronique Prophétique*(×) (٨٨٣) يصوره على أنه زعيم هراطقة، «نبي كافر» قد تكون «روح الضلال» (أي الشيطان) قد ظهرت له على شكل نسر ذي وجه ذهبي وادعت بأنها الملاك جبريل. ومن المفترض أن محمد، وقد شجعته إيحاءات النسر، قد تولى دور النبي ودعا إلى إبادة غير المؤمنين بالسيف. وهذا النص يصف «النبي المزعوم» بأنه رجل عنيف ومترف، لا يتردد في أخذ امرأة رجل آخر. وبما أنه زعيم هراطقة، فإن له أيضًا سمات المسيح الدجال: إذ من المفترض أنه تنبأ بأن الملاك جبريل من شأنه أن يأتي لبعثه بعد ثلاثة أيام من موته، إلاّ أنه، «بدلاً من الملائكة، جاءت كلاب، جذبتها الرائحة النتنة، فالتهمت خاصرته». وهذه السيرة السجالية تخدم في نفي أي مشروعية دينية أو سياسية للمار، مشايعي هذا النبي الزائف(٥٩). ونجد سيرًا مماثلة لدى لوكاس دي توي ورودريجو خيمينيث دي رادا، وفي كتاب *Estoria España*. ومن المؤكد أن الصورة التي يرسمها رودريجو خيمينيث دي رادا، الذي يستخدم مصادر عربية، أقل فجاجة وأكثر مراعاة لتباين الألوان والظلال وأكثر عمقًا من الصورة التي يرسمها الـ *Chronique Prophetique*. لكن الاستنتاج مماثل: «عن طريق وحي زائف، صاغ محمد المخدوع فيروسًا خبيثًا».

وإذا كان الشيطان في صف زعيم الهراطقة ومأجوريه، فإن الرب وقديسيه يدعمون المسيحيين. وبالنسبة للكتاب الليونيين والكاستيليين، فإن سانتياجو، القديس جاك، هو الراعي الأول للاسترداد. وفي معركة كلابيخو (٨٤٤، وهي معركة لم تتأكد حقيقتها الواقعية التاريخية بوضوح)، نجد أن القديس، ممتطيًا جوادًا أبيضَ، وحاملاً راية بيضاء، ربما يكون قد تدخل ليهب الكاستيليين النصر ضد المسلمين.

(×) الحولية النبوءية. – م.

وتتطور الأسطورة نفسها حول معارك أخرى ؛ فالرسول يصبح *miles* [جنديًا] يقاتل في سبيل كاستيل ضد أعدائها. لكنه يتدخل أحيانًا أيضًا ضد أعداء مسيحيين، خاصة البرتغاليين. وأخوية سانتياجو العسكرية، التي تأسست في عام ١١٧٠، تتبنى شعار *Rubet ensis sanguine Arabum* «السيف أحمرٌ من دم العرب». وفي وقت متأخر أكثر، خاصة في العصر الحديث، يصبح *Santiago matamoros*، القديس جاك قاتل المار: ويجري تصويره ممتطيًا جوادًا، شاهرًا سيفه، بينما المار طرحى الأرض من حوله. وهذه الصورة الأيقونية تنتشر في إسبانيا وفي أميركا، وقد عُمِّدت مدن في المكسيك وتكساس باسم ماتاموروس.

ولم يكن جاك القديس الوحيد الراعي للجيوش المسيحية. فإيزيدور الإشبيلي، والذي كانت رفاته قد نُقِلت إلى ليون في القرن الثاني عشر، محبوب لدى الكتاب الليونيين، خاصة لوكاس دي توي. ففي كتابه **معجزات القديس إيزيدور**، يصف لوكاس كيف ظهر القديس في رؤيا للملك ألفونسو السابع خلال حصار بايثا (في عام ١١٤٧) ووعده بالنصر على أعدائه المار المتفوقين مع ذلك في العدد. وإلى جانب إيزيدور، هناك القديس جاك، الذي يحمل سيفًا ذي حدين[٦٠]. ومع القديس جاك والعذراء، يُعَدُّ إيزيدور القديس الراعي للاسترداد الإسباني. وعشية الاستيلاء على قرطبة، العاصمة القديمة للخلافة، يتوسل فرناندو الثالث إلى إيزيدور لتحرير المدينة.

وحرمة أماكن العبادة عنصر رئيسي آخر في تبرير استرداد الأرض من أيدي «الكفار». وإذا ما صدقنا الإخباريين المسيحيين، فإن المار كانوا قد انهمكوا، خلال فتحهم لشبه الجزيرة، في تدمير الكنائس ؛ والأسوأ من ذلك أنهم حولوها إلى مساجد. ويُصَوِّرُ كتاب *Estoria de España* الأمور على النحو التالي: «لقد جرى تدمير الأماكن المقدسة وهدم الكنائس ومارس [المسلمون] التجديف في الأماكن التي كان يجري فيها الثناء على الرب في مَسَرَّة، وقاموا بأعمال تخريب وأزالوا الصلبان والمذابح من الكنائس. وجرى إتلاف ودوس الزيت المقدس والكتب وكل تلك الأشياء التي كانت لشرف الجماعة المسيحية. ونسيت كل الأعياد والاحتفالات. ولم يعد شرف القديسيين وجمال الكنيسة سوى رذيلة وبشاعة. وها هم في الكنائس والأبراج التي كان يجري الثناء فيها على الرب، يتضرعون، في المكان نفسه، إلى محمد»[٦١].

ومن ثم فإن أحد أهداف الاسترداد هو إعادة هذه الأماكن إلى العبادة الحقة للرب. ولدى الاستيلاء على مدينة على حساب مسلمين، غالبًا ما كان يجري الاتجاه إلى «تطهير» شعائري للمسجد الرئيسي وتحويله إلى كنيسة[٦٢]. وكانت الكنائس تعاد إلى استخدامها الأصلي ؛ وكانت تستعاد الهيراركية الصالحة المؤلفة من الكاهن والأسقف والجاثليق والبابا، مثلما كانت تُستعاد السلطة الشرعية لوريث ملوك إسبانيا القوطيين.

والحال أنه في آراجون، بأكثر مما في كاستيل وليون، يتبنى الملوك إيديولوچية الحملة الصليبية وأطرها الحقوقية. وأول فتح كبير يحرزه الملك چاك الأول هو فتح مايوركا، في جزر الباليار. وفي نوفمبر/ تشرين الثاني ١٢٢٩، يوجه البابا جريجوار التاسع إليه رسالة يبلغه فيها بأنه يرسل إليه رجالاً، من العلمانيين والكهنة، لأجل مساعدته في حملته، وبأنه «يمنحهم صك الغفران الذي لا يُمنح عادةً إلاّ لمن يهبون لمساعدة الأرض المقدسة». وجريجوار واضح جدًّا أيضًا فيما يتعلق بهدف الحملة الصليبية: «حتى يتسنى للبلد، بمجرد أسر الأعداء وتبديد شملهم، التواصل من جديد مع العبادة المقدسة وحتى يتسنى نشر طقوس الكنيسة»[٦٣]. وهذا التبرير للفتح، للحملة الصليبية من أجل إعادة العبادة المسيحية إلى الأراضي المغتصبة، يتكرر في الوثائق الباباوية المتعلقة بفتوحات جاك التالية، خاصة فتح بالنسيا، التي ينتهي إلى الاستيلاء عليها في عام ١٢٣٨ بعد حصار طويل. وقد نظّم جاك التعميد الجماعي لمسلمين اعتنقوا المسيحية أمام أسوار المدينة المحاصَرَة: وهذه مبادرة ذات قيمة رمزية قوية هدفها تثبيط عزيمة المدافعين المسلمين مع تمكين الملك الصليبي من الإعلاء من شأن سموه الأدبي والديني.

يقظة الجهاد في وجه الإفرنج
في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر

في الغرب كما في الشرق، تؤدي فتوحات الروم أو الإفرنج إلى إيقاظ لغة وإيديولوچية الجهاد. ومن المؤكد أن هذه اللغة قد وجدت من قبل: فخلفاء قرطبة قد خاضوا حملات منتظمة ضد الإمارات المسيحية التي رفضت أداء جزية لهم،

متذعرين بإيديولوجية الحرب المقدسة لتبرير وتمجيد ما كان بالأساس حملات تأديبية أو غارات سلب ونهب. والحال أن الحاجب المنصور القرطبي يوسع هذه السياسة، فيخوض غارات تدميرية في شمالي شبه الجزيرة: وهو يسعى بذلك إلى الالتفاف على من كان بوسعهم الاعتراض على اغتصابه السلطة على حساب الخليفة. وفي الشرق، يستخدم الأتراك السلاجقة لغة الجهاد لإضفاء الشرعية على فتوحاتهم على حساب بيزنطة وإن كان أيضًا على حساب فاطميي مصر الشيعة (ومن ثم «المارقين»).

وفي إسبانيا، خاصةً مع وصول سلالتين حاكمتين من البربر، هما سلالة المرابطين في عام ١٠٨٦ ثم سلالة الموحدين في عام ١١٤٧، يصبح الجهاد عنصرًا أساسيًا في الإيديولوجية السياسية[٦٤]. ونحن نرى ذلك في الرسائل الصادرة عن ديوان الموحدين، والتي تصف الأعداء المسيحيين بـ«الكفار» أو «الزنادقة» أو «المشركين»[٦٥]. وعندما تباغت قوات الموحدين حملة غارة قام بها كونت آبيلا في عام ١١٧٣، نجد أن القالمي، أمين سر الخليفة الموحد أبو يعقوب يوسف، يصور الاشتباك على أنه انتصار باهر للإسلام على الكفار: فالعدو يُساق إلى أبواب جهنم وقوات الموحدين ترجع مكللة بالغار إلى إشبيلية، ومعها «بيارق المسيحيين المهانة التي ظهرت عليها صورهم وصلبانهم وعلامات كذبهم على الله وكفرهم. كما حملت معها رأس زعيمهم الملعون، شيطانهم الرجيم، مضطهد المؤمنين، أكثر الكفار تطاولاً على الرحمن الرحيم[٦٦]» (×).

وفي رسالة تصف استيلاء الموحدين على ألمرية، يتحدث كاتب آخر عن القوات الظافرة كأسود «تتبادل الدعوة إلى شرب دم هذا الحشد من الكفار[٦٧]»(×). ولكن دعونا نكشف عن تباين الألوان والظلال. فهؤلاء الخلفاء الموحدون أنفسهم قد استخدموا مرتزقة كاتالونيين وبرتغاليين ووقعوا معاهدات تجارية مع البيزاويين والجنويين[٦٨]. ثم إن «الكفار» الذين كانوا أكثر ضراوة معهم، الذين كانوا الأكثر عرضة للتشنيع عليهم بأقلامهم، كانوا المنافسين المسلمين لهم، المرابطين، الذين جرى اتهامهم بارتكاب أسوأ الجرائم: الزندقة، الانحلال، الكفر، الوثنية، إلخ. وابن تومرت، مؤسس حركة الموحدين، يقول ذلك بوضوح: «إعلموا – وفقكم الله! – أن

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

جهادهم فرض على الأعيان، على كل من فيه طاقة للقتال، واجتهدوا في قتال الكفرة الملثمين [أي ضد المرابطين، الذين كان رجالهم ملثمين]، فجهادهم أعظم ضعفين أو أكثر من جهاد النصارى وسائر الكفار ؛ فهم، في حقيقة الأمر، قد خلعوا صفة جسدية على الخالق – جَلّ ثناؤه!– ورفضوا التوحيد [الوحدة المطلقة للذات الإلهية]، وكانوا متمردين على الحقيقة! [٦٩]»[×].

وفي الشرق، لو فحصنا ردود الفعل الإسلامية الأولى تجاه الحملات الصليبية، فقلّما كانت فيها عداوة دينية. فالتقدير يذهب في البداية إلى أن القوات الإفرنجية ليست غير قوات مرتزقة لبيزنطة يجري استخدامها لشن هجوم مضاد على الترك ؛ ولم تكن مصر الفاطمية مستاءة من نجاحات الصليبيين الأولى ضد أعدائها السلاجقة. ومن المؤكد أنه سرعان ما يجري إدراك أن الإفرنج يتصرفون لحسابهم ويتم التعبير عن الأسف للمجازر التي يرتكبونها. لكن العداوة التي يجري استشعارها حيال الإفرنج ليست عداوة دينية ؛ فالمسلمون يعرفون جيدًا المسيحية على أي حال، بفضل البيزنطيين والذميين. أمّا ضراوة الإفرنج فيبدو أنها تنتمي إلى نسق آخر تمامًا. وبالإمكان عقد تحالفات معهم أو خوض الحرب ضدهم، لكن الحرب ليست تعبيرًا عن الجهاد.

على أن مسلمي المنطقة يبدءون، شيئًا فشيئًا، في إدراك إن ما يحرك الإفرنج هو عداوة دينية. فيجري وصف التدنيسات التي طالت المساجد على أيدي الإفرنج ؛ وفي عام ١١٢٤، ينتقم مسلمو حلب بمهاجمة كنائس تنتمي إلى المسيحيين الذميين. وفي دمشق وفي حلب، يحث الورعون المسلمين على عدم التحالف مع الإفرنج الكفار، الذين يشرعون بالدعوة إلى الجهاد ضدهم. وهم ينجحون في عام ١١٢٥ في تسليم مدينة حلب لأمير الموصل، برسقي، الذي يخلف عماد الدين زنكي، في عام ١١٢٨. وغالبًا ما يجري تصوير زنكي على أنه المبادر بالجهاد، بالهجوم الإسلامي المضاد. فهو من يسترد مدينة إيديس في عام ١١٤٤، بما يشكل الفصل الأول للاسترداد الإسلامي، وهو يستخدم إيديولوجية الجهاد لإضفاء الشرعية على هذا الفتح وللاحتفال به. إلاّ أنه لا يمكن القول بأن الحرب ضد

(×) ترجمة عن الفرنسية، جزئيًا. – م.

الإفرنج كانت أولوية كبرى لأمير الموصل ولا بأنه كان يلجأ إلى الجهاد بصورة منتظمة. والحال أن ابنه، نور الدين، بالأحرى، هو الذي يعتنق ويطور هذه الإيديولوجية، جامعًا بين «الجهاد الأكبر» (جهاد النفس) و«الجهاد الأصغر» (النضال ضد العدو الخارجي). ويحيا نور الدين حياة متقشفة، ويلغي الضرائب التي لم ينص القرآن عليها ويحيط نفسه برجال الدين ويخوض الحرب ضد الإفرنج – وضد أي مسلم لا يؤمن بجهاده المزدوج (خاصة الطائفة الشيعية في حلب). وهو إذ يقدم نفسه على أنه مجاهد فريد، وعلى أنه الأمير الوحيد القادر على توحيد المسلمين ضد الإفرنج، فإنه ينجح في توحيد سوريا. وهو ينجح في فرض سلطته على دمشق، بخوض حرب دعائية ضد أمرائها الخائفين، الذين يتذبذبون بين الهُدن والحروب مع الإفرنج، كما بقواته العسكرية. والحال أن الأوساط الورعة في دمشق والرأي العام كانت منحازة إلى نور الدين و، في عام ١١٥٤، تستولي قواته على المدينة من دون خوض معركة.

وعندما يتوفى نور الدين في عام ١١٧٤، يعلن خلفه صلاح الدين عن عزمه مواصلة عمله، مستخدمًا الدعوة إلى الوحدة وإلى الجهاد لفرض سلطته على منافسين مسلمين في سوريا. ويبقى أن صلاح الدين، بين عامي ١١٧٤و١١٨٦، إنما يخوض الحرب أساسًا ضد مسلمين آخرين في سوريا الشمالية وفي العراق، سعيًا منه، كما قال، إلى توحيد إخوته في الدين قبل استرداد الأراضي الواقعة تحت السيطرة الإفرنجية. وعندما قام رينو دو شاتيون، في عام ١١٨٧، بمهاجمة قافلة مسلمة وخرق بذلك الهدنة بين مملكة أورشليم وصلاح الدين، رأى هذا الأخير أن الوقت قد حان لمهاجمة المملكة. فأعقب ذلك انتصار حطين الحاسم والاستيلاء على القدس. ومنذئذ، لم يعد بوسع أحد منازعة صلاح الدين في لقبه كمجاهد ؛ وكانت الإشادات والتهنئات القادمة من كل العالم الإسلامي إجماعية. وتتزايد أهمية القدس في الإسلام، ويقال إن الكعبة مسرورة لخلاص أخيها الأقصى. وقد جرى تطهير المدينة المقدسة من رجس «آكلي لحم الخنزير»، من «المشركين»: والحال أن عماد الدين، كاتب سيرة صلاح الدين، إنما يصف كيف أن تقي الدين، ابن أخ السلطان، قد أمر بتطهير كل حرم قبة الصخرة بالماء النقي، ثم بماء الورد لـ«تطهير هذه البقعة المباركة، إلى أن يكون تطهيرها أكيدًا[٢٠]»[×].

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

لكن الوحدة التي أقامها صلاح الدين بهذه الدرجة من الصعوبة قد منيت بالفشل ؛ فلدى موته، في عام ١١٩٣، تنازع أخوه وأبناؤه وأبناء إخوته على ميراثه. ومن المؤكد أنه كان بوسعهم الاتحاد، في حالات الأزمة: فعندما استولت قوات الحملة الصليبية الخامسة على دمياط في دلتا النيل، في عام ١٢١٩، هب المعظَّم، سلطان دمشق، والأشرف، سلطان الجزيرة، لنجدة أخيهما الأكبر، الكامل، ونجحوا في إلحاق هزيمة أليمة بالجيش الإفرنجي. إلاّ أنه بعد ذلك ببضع سنوات، عقد الكامل تحالفًا مع الإمبراطور فريديريك ضد أخيه المعظَّم، واعدًا الإمبراطور بالقدس. وعندما جاء الإمبراطور إلى الأرض المقدسة في عام ١٢٢٩، كان المُعَظَّمْ في عداد الأموت بالفعل ؛ لكن فريديريك والكامل تفاوضا على معاهدة يافا التي منحت الإمبراطور كل المدينة المقدسة ماعدا ساحة المساجد. وفي عام ١٢٣٩، بعد عام من موت الكامل، استرد الناصر داوود، ابن أخيه، المدينة. لكنه سرعان ما رأى أن من الحكمة التحالف مع الإفرنج: ففي عام ١٢٤٠ أو عام ١٢٤١، منحهم حق شراء الأسلحة من دمشق نفسها، الأمر الذي أثار سخط العلماء[٧١]. ثم، في عام ١٢٤٣، إذ رأى أن من المناسب التحالف مع الإفرنج ضد الخوارزميين، أعاد لهم القدس، حتى من دون أن يطالب بالسيطرة على مساجد الساحة، التي كانت قد حولت إلى كنائس – وهو ما كان الكامل قد حرص على تجنبه في عام ١٢٢٩[٧٢]. وبالنسبة للأيوبيين، السلالة الحاكمة التي أسسها صلاح الدين على الأساس الإيديولوچي للجهاد من أجل استرداد القدس، أصبحت المدينة المقدسة رصيدًا يجري الحفاظ عليه أو التنازل عنه للإفرنج عن طيب خاطر للحصول على تحالفهم.

والحال أن المماليك، الذين أطاحوا بالأيوبيين خلال حملة لويس التاسع الصليبية على مصر في عام ١٢٥٠ كانوا مشربين منذ البداية بإيديولوچية الجهاد، الذي خاضوه ضد الإفرنج في الشرق وضد المغول، الذين كانوا قد استولوا على جزء لا بأس به من العالم الإسلامي ودمروا بغداد خاصةً في عام ١٢٥٨. وقد سحق المماليك جيشًا مغوليًا في عين جالوت في سوريا في سبتمبر/ أيلول ١٢٦٠ وسارعوا إلى التخطيط لطرد الإفرنج من الشرق. واعتبارًا من عام ١٢٦٣، قاموا بالفتح البطئ والمنهجي للمدن والحصون الإفرنجية في سوريا ؛ وقد دق الاستيلاء على عكا في مايو/ أيّار ١٢٩١ ناقوس نهاية الشرق اللاتيني.

من الاسترداد الإسباني إلى فتح الإمبراطوريات:
الإيبيريون في مواجهة المار
في القرنين الخامس عشر والسادس عشر

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، بينما تفشل المحاولات الرامية إلى إعادة إطلاق الحملات الصليبية وبينما يغزو العثمانيون شرقي أوروبا، يجري التفكير في الممالك الإيبيرية في فتوحات جديدة على حساب مسلمي غرناطة والمغرب. والحال أن عدة كُتاب في القرن الخامس عشر قد أبدوا عدم تسامح متزايدًا حيال وجود سلطة مسلمة في شبه الجزيرة[٧٣]. ويدعو كاليكست الثالث إلى حملة صليبية جديدة ضد غرناطة في عام ١٤٥٧، وهذا مشروع يقابل بالحماسة من جانب المساجل الفرنسيسكاني آلونسو دي إسپينا (ضمن آخرين). ففي كتابه *Fortalium Fidei*، يستأنف آلونسو السجال المعادي للإسلام وتقاليد الكتابة التاريخية لإخباريي القرن الثالث عشر لكي يؤكد على لا مشروعية السلطة الإسلامية. واعتبارًا من عام ١٤٨٢، تضطلع إيسابيللا، ملكة كاستيل، وزوجها فرناندو، ملك آراجون، بفتح إمارة غرناطة. وفي ٦ يناير/ كانون الثاني ١٤٩٢، يدخل الزوجان ظافرين إلى المدينة ويضمان الإمارة إلى كاستيل.

وكان البرتغاليون قد نقلوا الحرب ضد «المار» إلى ما وراء مضيق جبل طارق بالفعل. ففي ٢٥ يوليو/ تموز ١٤١٥، يغادر الملك خواو الأول لشبونه على رأس أسطول من ٢٤٢ سفينة ؛ ويرافقه أولاده الأربعة. وفي ٢١ أغسطس/ آب، تهبط القوات البرتغالية إلى الساحل المغربي، وتلحق الهزيمة بالجيش المريني وتستولي على مدينة سبتة. وفي يوم الأحد ٢٤ أغسطس/ آب، يجري «تطهير» المسجد: فيتم تحويله إلى كنيسة ويتم تعليق أجراس في المئذنة ؛ ولدى الخروج من القداس، يدرع الملك أولاده الأربعة بالسلاح. وفي ٢ سبتمبر/ أيلول، يرجع الملك إلى البرتغال، تاركًا خلفه ٢٧٠٠ رجل. ومنذ ذلك الحين تصبح سبتة موقعًا أماميًا تجاريًا وعسكريًا للبرتغال. والحال أن خواو، وهو ابن غير شرعي للملك پدرو (١٣٥٧ – ١٣٦٧) ومؤسس لسلالة حاكمة جديدة (الأبيين)، كان بحاجة من دون شك إلى القيام بعمل باهر لإثبات شرعية حكمه. وهكذا يتواصل مع الحرب المقدسة ضد الكفار. وهو إذ يفعل ذلك إنما يدفع بالبرتغال في مشروع جديد: استكشاف وفتح واستعمار أراضٍ خارج شبه الجزيرة الإيبيرية.

وأحد أبناء خواو الأربعة الحاضرين عند الاستيلاء على سبتة هو إنريكو الذي عرفه التاريخ باسم هنري الملاح[٧٤] (١٣٩٤ - ١٤٦٠). وهذا الأمير يستقر في ساجرس، على رأس سان - ڤنسان، الطرف الجنوبي- الغربي للبرتغال (ولأوروبا)، حيث يخامره هاجس مزدوج: فتح أراض على حساب المار والعثور على طرق تجارية جديدة للوصول مباشرة إلى الذهب الأفريقي والتوابل الآسيوية. وفي ساجرس، يوظف موارده الملحوظة (عدة إقطاعيات يستمد منها مكاسب) لكي يجمع حوله واضعي خرائط وملاحين. وبين عامي ١٤١٩ و١٤٢٧، يكتشف بحارة برتغاليون جزر پورتو سانتو وماديرا والآكور غير المأهولة، التي سوف ينظم هنري استيطانها: فيجري هناك تطوير الزراعة، خاصة حول إنتاج النبيذ وزراعة القمح وقصب السكر. واعتبارًا من ثلاثينات القرن الخامس عشر، تتجه السفن الشراعية البرتغالية بشكل متزايد باطراد إلى جنوبي الساحل الأفريقي، فتصل إلى رأس بوخادور في عام ١٤٣٤، ورأس برانكو في عام ١٤٤١، وسييرا ليون في عام ١٤٦٠ وأخيرًا إلى رأس الرجاء الصالح في عام ١٤٨٧، ما يفتح الطريق إلى الهند، التي يصل إليها ڤاسكو دا جاما في عام ١٤٩٨.

وهؤلاء الملاحون يقومون بالتجارة وصيد الأسماك ؛ كما أنهم يمارسون أسر العبيد. ويصف الإخباري جوميز إيانيز دي ثورارا الغارات العديدة، سنة بعد سنة[٧٥]. إذ تصل سفينة شراعية إلى جزيرة أو إلى ساحل مأهول. وفي الليل، في الأغلب، يهبط الطاقم إلى الأرض. ومن دون ضوضاء، يحاصر البرتغاليون قرية. ثم يقومون، وهم يهتفون «البرتغال! سانتياجو! سان چورچ!»، بالهجوم، فيقتلون الرجال الذين يقاومون ويأسرون الآخرين. والحال أن المعارك، عندما تكون هناك معارك، سرعان ما يكسبها البرتغاليون، الأفضل تسليحًا والذين يتمتعون بميزة المفاجأة. وغالبًا ما يدفعون الرجال إلى الهرب ثم يصطادون النساء والأطفال ويقيدونهم ويقودونهم إلى السفينة. وبعد بضع «استيلاءات ثمينة»، يمكن لسفينة شراعية أن ترجع فخورة بشحنة قوامها نحو مائة من العبيد. ويصف ثورارا المشروع باعتزاز ؛ فهو يدل على أن الرب مع المسيحيين وضد المار. ويتعاطف ثورارا من آن لآخر مع هؤلاء العبيد، خاصة حين يصف كيف يجري، لدى الوصول إلى البرتغال، تقسيم جماعة إلى حصص، لتسهيل البيع، ما يؤدي إلى

فصل أزواج عن زوجاتهم وأبناء عن آبائهم. وهو يستحضر صرخات ودموع هؤلاء وأولئك والاضطراب الذي يحدث حين يركض الأطفال للارتماء في أحضان أمهاتهم، قبل انتزاعهم من أحضانهن من جديد. لكن هذا على أي حال من أجل الأفضل، فيما يزعم: فغالبية الأسرى أصبحوا مسيحيين (غالبًا مسيحيين أفضل من البرتغاليين الأصليين، فيما يؤكد). ولا شك أن الرب قد خصص ثوابًا عظيمًا لمن قادوا كل هذه النفوس إلى الخلاص الأبدي.

وفي الأرض المسيحية كما في الأرض الإسلامية، غالبًا ما جرى استخدام إيديولوچية الحرب المقدسة لتبرير الفتح على حساب «الكفار». وهذا لا يحول البتة، كما رأينا، دون عقد تحالفات سياسية وعسكرية مع أمراء العقيدة المنافسة. كما أنه لا يحول دون منح مكان واسع للأقليات الدينية في داخل المجتمعات المسلمة والمسيحية.

الفصل الثالث

الدونية الاجتماعية للأقليات الدينية:
حالة الذميين والموديخاريين

تحتفي النصوص الخاصة بالحرب المقدسة بالمعارك ضد الكفار وتقلل من شأن المعارك التي خيضت ضد الإخوة في الديانة - إلاّ في الحالات التي يجري فيها تصوير هؤلاء الأخيرين على أنهم هراطقة أو زنادقة. إلاّ أنه ما أن يخاض الفتح حتى يتعين دمج الرعايا الجدد في النظام السياسي والاجتماعي. والحال أن هذه «الأقليات» الدينية، التي غالبًا ما كانت أغلبيات عشية الفتح، غالبًا ما مُنحت مكانة محمية لكنها تابعة في المجتمع. ويبرر اللاهوتيون والحقوقيون إخضاعها ويحددون دورها بالإحالة إلى النصوص التأسيسية (القرآن، الأحاديث، الكتاب المقدس، القانون الروماني). ومن برشلونه إلى بغداد، عاشت أقليات مهمة في داخل مجتمعات مسلمة ومسيحية. ومن المؤكد أنها كانت أحيانًا ضحية أعمال اضطهاد وعنف وطرد. لكنها استفادت عمومًا من وضعية لم تحل فيها الدونية النظرية (على المستويين الديني والحقوقي) دون إحراز بعض أفرادها نجاحًا اقتصاديًا واجتماعيًّا أكيدًا.

محميون وأدنى درجة:
الذميون في المجتمعات الإسلامية في أوروبا
(الأندلس وصقلية)

لننظر أولاً كيف يُعَرِّفُ القانون الإسلامي وضعية الذمي أو المحمي[1]. إذا كان القرآن لا يحدد بوضوح الإطار الحقوقي لغير المسلمين في داخل دار الإسلام، فإنه يؤكد أن المسلم لا يجب عليه السعي إلى إكراه «أهل الكتاب» (أي اليهود والمسيحيين) على اعتناق الإسلام ؛ وبالمقابل، فإن بوسعه إلزامهم بالاعتراف

بتفوق وسيادة السلطة المسلمَة ودفع الجزية «عن يدٍ وهم صاغرون» [القرآن ٩: ٢٩]. وخلال الفتوحات الكبرى، يقدم الغالبون المسلمون ضمانات للشعوب المغلوبة، مانحين إياها استقلالية ذاتية حقوقية كبيرة وحرية العبادة. وبحسب بعض الإخباريين، أمكن لقيودٍ أن تكون جزءًا من شروط الخضوع المفروضة على المسيحيين المغلوبين. ونحن نرى ذلك في ميثاق عمر الذي من المفترض أن الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب (٦٣٤ – ٦٤٤)، قد فرضه على مسيحيي سوريا. وقد بين أنطون فتّال أن هذه القيود قد فرضت على الذميين شيئًا فشيئًا على امتداد القرن الهجري الأول، وعممت في ظل عمر الثاني (٧١٧ – ٧٢٠)[٢]. وأول كاتب يعطينا النص الكامل لهذا الاتفاق هو المحدِّث الأندلسي الطرطوشي (مات في عام ١١٢٦)، في كتابه سراج الملوك. ففي هذا النص، يوجه مسيحيو سوريا رسالة إلى الخليفة عمر لتذكيره بالتعهدات التي من المفترض أنهم أخذوها خلال استسلامهم. وهم يقدمون قائمة طويلة بالممنوعات التي يتعهدون باحترامها: بناء كنائس وأديرة جديدة، تدريس القرآن، ارتداء ثياب وعمامات «إسلامية»، حمل السلاح، إلخ. ويهدف عدد من هذه التدابير إلى الحد من أو منع التعبير العلني عن المسيحية. وهكذا يتعهد المسيحيون بعدم وضع صلبان على كنائسهم وعدم عرض كتبهم المقدسة علنًا وعدم القيام بمواكب علنية معينة وعدم الصلاة بشكل صاخب أو استعراضي وعدم دق أجراسهم بشكل زاعق[٣].

وإذا كان التراث ينسب هذا الميثاق إلى عمر، قائد الفتوحات العظيم والخليفة الثاني، فمما لا مراء فيه أن هذا لأجل إضفاء مرجعية على وضعية ترتسم ببطء خلال القرون الإسلامية الأولى. والحال أنه خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، يقوم الخلفاء والحقوقيون الأمويون ثم العباسيون بتعريف وتحديد وضعية الذميين «المحميين». فالذمي، إذ يؤدي الجزية، إنما يُبدي خضوعه للسلطة الإسلامية ويستفيد في الوقت نفسه من حماية هذه السلطة له. وإذا كان يملك أرضًا، فإنه يدفع أيضًا الخراج، وهو ضريبة عقارية أعلى من الضريبة العقارية التي يجب على المسلم دفعها. ويقبل الذمي في الوقت نفسه دونية اجتماعية. ولم تكن القيود النظرية مرعية بشكل واحد، فما أكثر بُعدها عن ذلك: فكنائس ومعابد يهودية عديدة قد بنيت في البلدان الإسلامية ؛ والممنوعات الثيابية كانت مرعية بشكل متفاوت

وقد شغل عدد من المسيحيين واليهود مناصب سلطة في حاشية الأمراء. ومن المؤكد أنه كانت هناك لحظات توتر، بل واضطهاد: وأشهر مثال على ذلك هو التدابير التي اتخذها الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (٩٩٦ – ١٠٢١)، الذي فرض ارتداء ثياب مميزة على اليهود وعلى المسيحيين وحَرَّم عليهم الخمر ومنع مواكبهم وأعيادهم العلنية وأمر بهدم العديد من الكنائس والمعابد اليهودية[٤]. لكن هذه السياسة كانت انحرافًا عن النهج العام، وسرعان ما سُمح للمسيحيين واليهود بإعادة بناء أماكن عبادتهم وممارسة شعائر ديانتيهم كما في السابق. على أنه كان من الوارد أن تكون الأعباء الضريبية فادحة، خاصة على الناس الأكثر حرمانًا. وهكذا ففي مصر الفاطمية كان يتعين على حرفي قاهري لكي يؤدي جزية حجمها نحو دينار وثلثي دينار أن يسلم ما يعادل أجر أسبوعين (١٢ يومًا)، وهو مبلغ مقبول تمامًا، أمّا العامل (البائع الجائل، مثلاً)، بالمقابل، فإن المبلغ [الذي كان يجب عليه دفعه] كان يعادل أجر ٢٢ أسبوعًا (١٣٢ يومًا)، وهو مبلغ جد كبير[٥].

وفي أوروبا، فإن مسيحيي ويهود صقلية وشبه الجزيرة الإيبيرية هم بالأخص الذين وجدوا أنفسهم، اعتبارًا من القرن الثامن، تحت سيطرة إسلامية. والمصادر التي تصف فتح إسبانيا متأخرة كلها، إلاّ أنه تبقى لدينا وثيقة فريدة، ميثاق خضوع، مؤرخ في عام ٧١٣، بين ثيودومير (تُدمير بالعربية)، السيد القوطي الغربي لأراضٍ مهمة في جنوبي– شرق شبه الجزيرة (في إقليم مدينة مورسيا الحالية) وعبد العزيز، حاكم الأندلس وابن الفاتح موسى بن نُصير. فتدمير يسلم مدن الإقليم لعبد العزيز ويعد بدفع جزية على شكل مواد غذائية لعبد العزيز ورعاياه. ومن جانبه، يعترف الحاكم بسيادة تُدمير، ويضمن أمنه وأمن رعاياه والتمتع بممتلكاتهم وبحريتهم في ممارسة عبادتهم المسيحية[٦].

ويسمي المؤرخون مسيحيي الأندلس بالـ *mozarabes*، وهي كلمة قد تكون مشتقة من الكلمة العربية مُستعرب[٧]. وعلى امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين، تساءل مؤرخون طويلاً بشأنهم: كم كان عددهم في المراحل المختلفة في تاريخ الأندلس؟ كم الذين تحولوا منهم إلى اعتناق الإسلام (ومتى)؟ أين وإلى أي وقت استمرت جماعاتهم؟ وإذا كان الجدل قد تميز أحيانًا بالحيوية، فإن السبب في ذلك

هو أنه ينطوي على بُعد إيديولوجي: فبالنسبة لبعض المؤرخين الإسبان في القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، مَثَّلَ المستعربون الإسبانَ «الحقيقيين» الذين جرى إخضاعهم بالقوة لـ«الأجنبي» المسلم ؛ وقد سمح وجود المستعربين بتبرير حرب الاسترداد التي خاضها المسيحيون الشماليون لـ«تحرير» إخوتهم فيْ الدين من النير الإسلامي. ويرى مؤرخون آخرون أن الاختفاء شبه الكامل للمستعربين قبل القرن الثامن يدل على عمق تعريب وأسلمة شبه الجزيرة ؛ وقد لا يكون غزو الشماليين استردادًا، بل فتحًا لا أكثر. والحال أن غياب الوثائق قد أسهم كثيرًا في حدة الجدل لأن المؤرخ يجد نفسه مضطرًا إلى اللجوء إلى التخمينات.

والأمر المؤكد هو أن المستعربين يمثلون شبه إجمالي السكان خلال الغزوات الإسلامية في القرن الثامن، وأنهم يظلون أغلبية خلال بقية القرن الثامن على الأقل وأنهم، بالمقابل، شبه غير موجودين في منتصف القرن الثالث عشر. ولو صدقنا ميكيل دي إيبالثا، فإن أفولهم كان سريعًا، ليس بسبب التحول الفردي والمتعمد إلى اعتناق الإسلام، بقدر ما هو بسبب نقص البنى الكنسية. ففي غياب أساقفة وكهنة، كان سكان المناطق الريفية في شبه الجزيرة محرومين من الأسرار الدينية الأساسية للمسيحية، خاصة العماد: وفي غضون بضعة أجيال، لم يعد بوسعهم اعتبار أنفسهم مسيحيين وكانوا يعتبرون منذ ذلك الحين مسلمين[٨]. وكان الوضع مختلفًا في المدن الكبيرة كطليطلة ومريدة وإشبيلية وخاصة قرطبة: وهنا، احتفظت السلطة الأموية بعلاقات مميَّزة مع الأساقفة وأحبار آخرين، كانوا غالبًا شخصيات مهمة في بلاط الأمراء (ثم الخلفاء). والحال أن وجود هؤلاء الأحبار في البلاط قد رَمَزَ من جانب المسيحيين إلى قبولْ السلطة المسلمة وعَبَّرَ عن السلطة الشاملة لخلفاء قرطبة (على غرار أسلافهم في دمشق). وكان العبء الضريبي فادحًا على الذميين ؛ وقد ذهبت التقديرات إلى أنه في منتصف القرن الثامن، كان دافع الضريبة يدفع نحو ثلاثة أضعاف ونصف ضعف ما كان على المسلم دفعه للدولة[٩]. وهذا العبء يساعد على تفسير ردود فعل المسيحيين العديدين الذين تحولوا إلى اعتناق الإسلام أو هاجروا إلى الممالك المسيحية في الشمال، أو قاموا أيضًا بالانضمام إلى التمردات ضد السلطة الأموية في داخل المجتمع الأندلسي.

ولم يكن الاختلاف الديني إلاً أحد عوامل التمايز ضمن عوامل أخرى في مجتمع شطرته انقسامات إثنية بين عرب الجنوب والشمال والبربر والمولدين (أهل البلد الذين تحولوا إلى اعتناق الإسلام) كما شطرته انقسامات إقليمية. وقد سعى الأمراء إلى مواجهة التمردات التي استثارتها هذه الانقسامات في الوقت نفسه الذي حاولوا فيه استخدامها للحيلولة دون قيام معارضة موحّدة ضد سلطتهم. ولذا فقد قاموا بتنمية علاقات خاصة مع كل جماعة، بمن في ذلك الجماعة المسيحية. وخلال زمن طويل، تجاور مسلمون ومسيحيون، حتى في أماكن عبادتهم الرئيسية: فقد تقاسموا كاتدرائية قرطبة حتى اللحظة التي قام فيها عبد الرحمن الأول (٧٥٦ – ٧٨٨)، وقد رأى أن المكان ضيق جدًا، بشراء المبنى من المسيحيين والسماح لهم ببناء كنائس في الأحياء الجديدة في العاصمة[١٠]. والحال أن هذا الأمير وخلفاؤه إنما يعينون «كونتًا» مسيحيًا (*comes* باللاتينية ؛ كُميز[؟] بالعربية)، كوسيط بين المسيحيين والأمير، مسؤول عن الضرائب والقضاء في داخل الجماعة المسيحية.

وكان أعيان مسيحيون موجودين في بلاط الخليفة عبد الرحمن الثالث في القرن العاشر: فالخليفة هو الذي يصدق على تعيين الأساقفة ؛ ويخدم مسيحيون في الإدارة الأموية، حيث يلعبون دورًا مهمًا كسفراء وكمترجمين في المفاوضات المفتوحة بين قرطبة والأمراء المسيحيين جهة البرانس ووراءها. ومما لا شك فيه أن المثال الأشهر هو مثال رتشيموندوس أو ربيع بن زيد: ويبين اسماه كيف أن هذا الرجل، شأنه في ذلك شأن عدد من المستعربين في القرن العاشر، قد عاش بين العالم اللاتيني والعالم العربي. وعبد الرحمن الثالث يرسله كسفير لدى إمبراطور بيزنطة ثم لدى الإمبراطور الجرماني. ولما فيه تعبه، يحصل المبعوث من الخليفة على أسقفية ألبيرة. ويبدو أنه هو أيضًا الذي يصنف **تقويم قرطبة** في نسخة ثنائية اللغة، لاتينية وعربية، والتي يهديها في عام ٩٦١ إلى الخليفة الجديد الحكم الثاني. لكن مستعربي عصر الخلافة بوجه عام لم يتركوا سوى القليل من الآثار في الوثائق وفي كتابات الإخباريين.

وبالنسبة لحقبة الطوائف (١٠٣١ – ١٠٩٠)، فإن المعلومات بشأن المستعربين تُعَدُّ أكثر ندرة بكثير. فالمسيحيون الباقون يجري تعريبهم بشكل متزايد

باطراد: إذ تُترجَمْ إلى العربية النصوص المسيحية الرئيسية لأجل القراء الذين ما عادوا يقرءون اللاتينية. ومن يلعبون دورًا مهمًا في الدبلوماسية أو في السياسة تتضاءل أعدادهم بشكل متزايد باطراد ؛ ويبدو أنه، مع اختفاء الخلافة، لا يستشعر أي أمير الحاجة إلى إحاطة نفسه بممثلين للجماعة المسيحية – وهي جماعة تُعَدُّ أهميتها السياسية ضئيلة. وبالمقابل، يبدو بوجه عام أن وجود مسيحيين في داخل الطوائف لا يثير أي انزعاج ؛ فلا أحد يخشى من إمكانية تحالفهم مع حربيي الشمال الذين يبدون عدوانيين بشكل متزايد باطراد. وهذا غريب لاسيما إذا عرفنا أن يهود بعض الطوائف قد اتهموا أحيانًا بالعمل على زعزعة استقرار السلطة، كما هي الحال في غرناطة، حيث كانوا ضحايا لمذبحة حقيقية في عام ١٠٦٦.

وفي ظل المرابطين (١٠٩٠ – ١١٤٧)، يتدهور وضع ذميي شبه الجزيرة. فيوسف بن تاشفين وأنصاره يرون أن أحد عيوب ملوك الطوائف القاتلة قد تمثل تحديدًا في انعدام حزمهم في العلاقات مع المسيحيين الذميين والحربيين. ومع هؤلاء الأخيرين، لم يعد من الوارد من الآن فصاعدًا عقد الصلح معهم، ناهيك عن دفع الـ *parias* [الإتاوات] لهم. وبالنسبة للأوائل [الذميين]، من المناسب الحد من دورهم في المجتمع الأندلسي وتقييده وتقليل اتصالاتهم مع المسلمين، مع احترام الحقوق التي تمنحها الشريعة لهم. والحال أن كتاب الحسبة لابن عبدون إنما يعبر عن هذا المعطى الجديد: فهو ينص على أنه قد لا يتعين على أي مسلم أداء مهام «وضيعة(×)» لصالح يهودي أو مسيحي – رعاية مواشيه، التخلص من نفاياته، تنظيف مرحاضه، إلخ. والذمي بالأحرى هو الذي يجب أن يؤدي هذه الأعمال التي تتماشى مع وضعيته الأدنى. وقد يكون المسيحيون أدنى على المستوى الأخلاقي أيضًا: فابن عبدون ينصح أيضًا بمنع المسيحيات من دخول الكنائس في الأيام التي لا يُقام فيها القداس، لأن من المعروف، فيما يقول، أنهن يذهبن إلى هناك لممارسة الفسق مع الكهنة[11].

وفي عام ١٠٩٩، يأمر يوسف بن تاشفين، بناء على نصيحة علمائه، بهدم الكنيسة الرئيسية في غرناطة. وبعد ذلك بمدة، يستغيث مسيحيو المدينة بألفونسو الأول، ملك آراجون، الذي يضطلع بحملة غزو في الأندلس في عامي ١١٢٥ –

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

١١٢٦ ويأخذ معه إلى آراجون عددًا لا بأس به من المستعربين. والحال أن الدور الذي لعبه مسيحيو غرناطة في هذه المسألة إنما يعود على عدد لا بأس به من المستعربين بالترحيل إلى المغرب الأقصى، حيث يصعب عليهم التآمر هناك مع إخوتهم الشماليين في الدين وحيث يمكنكم، في هذا الظرف، أداء دور جباة الضرائب التي لم ينص القرآن عليها. والحال أن مسيحيين ويهودًا آخرين لا ينتظرون هذا الطرد لكي يرحلوا عن الأندلس: فبعضهم يرحل إلى بلاد مسلمة أخرى أكثر تسامحًا: وعلى سبيل المثال، يستقر الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون في القاهرة. ويهرب آخرون إلى إسبانيا المسيحية، ما يؤدي إلى تعزيز الجماعة السكانية اليهودية والمستعربة في المدن الحدودية كتوليدو [طليطلة]. ويؤدي قمع الموحدين لغير المسلمين إلى موجات رحيل جماعي جديدة من جانب مسيحيين ويهود. وعند الاستيلاء على المدن الأندلسية الرئيسية من جانب الملوك المسيحيين في القرن الثالث عشر لا يكاد يكون هناك ذميون تقريبًا. فسكان إمارة غرناطة النصرية مسلمون بشكل شبه حصري.

وفي صقلية، يظل نحو نصف السكان مسيحيًا حتى نهاية الحقبة الإسلامية. وتظل بعض الجماعات المسيحية في الجزيرة مستقلة حتى القرن العاشر، بينما تؤدي جماعات أخرى الجزية لا أكثر لسادة الجزيرة المسلمين، في حين تخضع جماعات ثالثة للسلطة الإسلامية بوصفها جماعات من الذميين. وهؤلاء الأخيرون لهم الوضعية نفسها تقريبًا الموجودة في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، بما ذلك الأندلس. إلاَّ أنه في حين أن المملكة القوطية الغربية في إسبانيا كانت قد انهارت تمامًا، فإن الصقليين المسيحيين قد احتفظوا بعلاقات (دينية وثقافية وأحيانًا سياسية) مع القسطنطينية. والحال أن المتمردين على السلطة المسلمة قد علقوا آمالاً على الإمبراطورية البيزنطية كما حاول أباطرة مختلفون استرداد الجزيرة، من دون طائل[١٢].

وتعالج نصوص حقوقية عديدة الاتصالات اليومية بين المسلمين والذميين: خاصة الفتاوى وكتب الحسبة. ولننظر في بعض الأمثلة الملموسة للمشكلات التي طرحها العيش المشترك بين المسلمين والذميين: الجنس والزواج، الغذاء (خاصة اللحم والنبيذ) والهيراركيات الاجتماعية.

منذ بدايات الإسلام والقوانين المنظِّمة للزواج واضحة نسبيًا: يمكن للمسلم أن يتزوج يهودية أو مسيحية، حتى وإن كان بعض الحقوقيين يؤكدون أن الزواج من مسلمة أفضل. وفي جميع الأحوال، فإن أبناء أب مسلم مسلمون. كما يمكن للمسلم أن تكون له علاقات جنسية مع إمائه، سواء كن مسلمات أم غير مسلمات. وبالمقابل، لا يمكن لمسلمة أن تتزوج إلاّ من مسلم لأنه من غير الوارد وضع مؤمنة في وضع دُوني مع ذمي[١٣].

أمّا الغذاء فهو يطرح مشكلات أخرى. فالإسلام يفرض سلسلة بأكملها من الشعائر بشأن ذبح البهائم: إذ يجب قطع القصبة الهوائية والحلقوم ووريدي الرقبة بترديد التسمية (بسم الله الرحمن الرحيم). إلاّ أنه في الوقت نفسه، رأت الغالبية العظمى من الحقوقيين أن من المشروع أن يشتري المسلم ويأكل لحم ذبيحة يذبحها الذميون. ومن المؤكد أن اليهود كانت لديهم شعائر ذبح جد قريبة من شعائر المسلمين. وبالمقابل، لا وجود لشيء من هذا القبيل لدى المسيحيين. ويتسبب لحم المسيحيين أحيانًا في انزعاجات: فبعض الحقوقيين يحرّمون على المسلمين أكله إذا كانوا يعرفون أن تضرعًا إلى يسوع قد قيل عند الذبح[١٤]. ويعترف ابن عبد الرؤوف، الحقوقي المرابطي، بأن شراء اللحم الذي أعده الذميون حلال، لكنه ينهى عنه بقوة، ذاهبًا إلى حد إعلان أن من يشتريه «مسلم سيئ»(×). وهو يتساءل: من الذي يعرف ما إذا كانت الذبيحة قد ضُحيَ بها «لكنائسهم أو باسم المسيا أو باسم الصليب أو أيضًا بدافع من النوع نفسه(×)»؟ وهو ينتهي إلى أن من الأفضل الامتناع عن أكل لحمها[١٥].

وقد تكون الخمر موضوعًا يثير الغضب. وإذا كان المسلمون يشربونها عن طيب خاطر في بعض العصور وفي بعض أجزاء دار الإسلام[١٦]، فإن هذا غالبًا ما يستثير غضب الحقوقيين. ويعلن أحد رجال الفتوى في قرطبة في النصف الأول من القرن الثامن أنه يجب حرق بيت كل تاجر خمر[١٧]. وفي القرن الثاني عشر، يشكو ابن عبدون من أن مسلمين قرطبيين يعبرون الجوادالكبير ليلاً في قارب لكي يذهبوا إلى الحي المسيحي لشرب الخمر هناك ؛ أمّا ابن عبد الرؤوف، فهو يوصي

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

بعقوبات قاسية للمسلم شارب الخمر وللمسيحي الذي يبيعها لـــه، وإن كـــان أيـــضًا للمسلم الذي يحاول، لفرط حماسته [الدينية] منع المسيحي من شربها[١٨].

ويجتهد الحقوقيون في العمل على مراعاة الهيراركيات الاجتماعية التي تحيـــل الذميين إلى مكانة أدنى، والعمل على عدم التشجيع على بعض أنواع العلاقات بـــين المسلمين والذميين. مثال ذلك هذا المفتي القرطبي من القرن العاشر والذي ينـــتفض ضد المسلمين الذين يشاركون في احتفالات الكريـــسماس ويتبـــادلون الهـــدايا مـــع المسيحيين أو ينضمون إلى المسيحيين للاحتفال برأس السنة الميلاديـــة أو بابتـــداء الشتاء أو الصيف[١٩]. ويمكننا أن نتصور أن انتفاضاته كانت جهدًا راح سُـــدىً وأن الممارسات التي شجَبَها كانت منتشرة. ويحظر مفت آخر من العصر نفـــسه علـــى المسلمين تدريس القرآن لأطفال مسيحيين[٢٠]. ويؤكد مفت قرطبي من أواخر القرن التاسع أن الذمي الذي اغتصب مسلمة يجب أن يكابد عقوبـــة المـــوت، إلاً أنـــه إذا اعتنق الإسلام *in extremis*[×]، يجوز العفو عنه إذا ما دفع للمرأة المغتصبة مهـــرًا يتناسب مع وضعيتها الاجتماعية ؛ أمّا إذا كان إسلامه، بالمقابل، غير نزيه، فسوف يتم صلبه[٢١].

وفي صقلية، نجد جماعات سكانية مـــسيحية مهمـــة حتـــى أواخـــر العـــصر الإسلامي. وفي إسبانيا، بالمقابل، كما في المغرب القريب جدًا، تميل المسيحية إلـــى الاختفاء، عبر التحول إلى اعتناق الإسلام أو عبـــر النـــزوح، فـــي ظـــل ســـلالة المرابطين وسلالة الموحدين. وبشكل موازٍ، فإن مسلمين أوروبيين يجدون أنفـــسهم بشكل متزايد باطراد تحت نير أمراء مسيحيين.

الأقليات المسلمة في الدول المسيحية: القانون والممارسة

في القرنين الحادي عشر والثاني عشر يقع عدد كبير مـــن المـــسلمين تحـــت السيطرة المسيحية، خلال الفتح النورمـــاني لـــصقلية (١٠٧٢ – ١٠٩١) والحملـــة الصليبية الأولى في الشرق (١٠٩٨ – ١٠٩٩) وفتوحات الأمراء المـــسيحيين فـــي شبه الجزيرة الإيبيرية – الفتح الكاســـتيلي- الليـــوني لطليطلـــة (١٠٨٥) والفـــتح

(×) في اللحظة الأخيرة، باللاتينية في الأصل. – م.

الأراجوني لوشقه [هويسكا] (١٠٩٦) ولسرقسطة [ساراجوس] (١١١٨). ثم تنتقل جماعات سكانية مهمة لتقع تحت السلطة المسيحية على أثر فتوحات كبرى في شبه الجزيرة في القرن الثالث عشر عندما يستولي جاك الأول الأراجوني على ميورقة [مايوركا] (١٢٢٩)، وبلنسية [بالنسيا] (١٢٣٨) وعندما يستولي فرناندو الثالث الكاستيلي على قرطبة (١٢٣٦) وإشبيلية (١٢٤٨). وإذا كان كل فتح يقود إلى وضع مختلف، فإن الأمراء المسيحيين يقومون في الأغلب بمنح المغلوبين وضعية مماثلة لوضعية الذميين في أرض الإسلام، مع الضمانات الحقوقية والدينية نفسها والقيود الضريبية والاجتماعية نفسها[٢٢].

ويوجد في صقلية، لحظة الفتح النورماني، نحو ٢٥٠ ٠٠٠ مسلم، يشكلون أكثر قليلاً من نصف السكان، حيث تتألف البقية أساساً من مسيحيين ناطقين باليونانية ويهود[٢٣]. وخلال الفتح والأعوام التي تليه، يغادر مسلمون عديدون الجزيرة للإقامة في دار الإسلام. ومن يتسنى لهم السماح لأنفسهم بالنزوح هم الأغنياء والتجار بالأخص: فالفلاحون الذين كانت ثرواتهم، المحدودة، ثروات عقارية بالأخص، يصعب عليهم ترك أراضيهم. والحال أن أرستوقراطية عسكرية نورمانية إنما تفرض نظاماً إقطاعيًا على جماعة فلاحية مسلمة في غالبيتها. وقد قام الكونت روچر الأول بتقسيم الجزيرة إلى إقطاعيات وزّعت (بمن فيها من الـ *villani*، الفلاحين المسلمين التابعين) على أتباعه النورمان والإيطاليين. وتحتفظ جماعات مسلمة أخرى بحقوق أكثر على أراضيها ولا تدفع سوى ضريبة سنوية للسلطة الملكية، لكن وضعيتها شبه المستقلة تتدهور على امتداد القرن الثاني عشر كله. ولا يهتم الملوك النورمان بأن يتحول مسلمو الجزيرة إلى اعتناق المسيحية. ويكتفون بإعادة إنتاج نظام الذميين مع قلب الأدوار: فالآن نجد أن العرب واليهود هم الذين يتعين عليهم دفع الجزية (تحتفظ الإدارة النورمانية بالكلمة العربية). ويقوم الفلاحون المسلمون بفلاحة الأرض لسادتهم الجدد ويدفعون إتاوة نصف سنوية. ويستفيد مسلمون آخرون من وضعية أفضل، خاصة سكان باليرمو ومدن أخرى خضعوا مبكرًا نسبيًا للسلطة النورمانية ومن ثم أمكنهم التفاوض على بعض الحقوق، كالإعفاء من أداء الجزية، وهي حقوق يتم مع ذلك الحد منها تدريجيًا.

وفي حين أن السادة الإقطاعيين النورمان لهم مصلحة في حماية فلاحيهم المسلمين، فإن بعض المهاجرين كانوا أقل تحبيذاً لهم. لذا يجري توطين فلاحين

نورمان في شرقي الجزيرة، وهو منطقة كثافتها السكانية ضعيفة وتحتاج إلى اليد العاملة ؛ والحال أن هؤلاء المهاجرين النورمان هم الذين يذبحون الفلاحين المسلمين في القرى المجاورة في عامي ١١٦٠ و١١٦١، مضطرين الناجين إلى اللجوء إلى الأجزاء الغربية في الجزيرة. وفي مجمل الجزيرة، تتراجع زراعة المسلمين التقليدية، وهي زراعة كثيفة لمحاصيل متعددة، وتخلي المكان شيئًا فشيئًا لزراعة محصول واحد من الحبوب، لأن مما لا شك فيه أن بيع القمح أسهل في الأسواق الإيطالية والإفريقية [التونسية]، وإن كان أيضًا بسبب تلاشي ونزوح الجماعة الفلاحية المسلمة. وفي المدن، نجد أن الحرفيين والتجار المسلمين، المهمين للنشاط الاقتصادي، تتم مزاحمتهم من جانب المهاجرين – اللومبارديين والجنويين والبيزاويين والكاتالونيين وسواهم– ذوي المصلحة في فقدان منافسيهم لامتيازاتهم. وفي هذا المجتمع ذي الانقسامات العديدة، حيث التحالفات بين مختلف الأطراف عديدة ومتغيرة، لا يفسر الاختلاف الديني كل شيء، لكنه يبقى مهمًّا. ولا يعود تدهور وضعية المسلم الصقلي إلى صعود انعدامٍ للتسامح الديني بقدر ما يعود إلى رهانات معقدة تؤدي إلى أن يكون المسلم هو الخاسر بشكل متزايد باطراد.

وإحدى الشهادات الأهم فيما يتعلق بمسلمي صقلية النورمانية هي شهادة ابن جبير، الرحالة الأندلسي الذي تعرض للغرق قبالة الجزيرة في ديسمبر/ كانون الأول ١١٨٤ وبقي فيها حتى مارس/ آذار ١١٨٥[٢٤]. ففي كتابه **رحلة ابن جبير**، يرسم صورة جد ملتبسة لوضع الإسلام الصقلي: فهو، في آن واحد، معجب ببقاء وورع المسلمين الذين يلتقيهم في الجزيرة وينزعج من المصاعب التي تواجههم. ومن الناحية النظرية، بحسب الشريعة، لا يجب للمسلم أن يحيا تحت سلطة [ولاية] كافر، بل ينبغي عليه، ما أن يتسنى له ذلك، الذهاب إلى بلدٍ مسلم. على أن بعض الحقوقيين قد اعترفوا بظروف تُخفِّف من ذلك: فالمفتي المازري (مات في عام ١١٤١) يعرض أسبابًا مختلفة يمكن أن تجيز للمسلم العيش في صقلية النورمانية[٢٥]. ويسهب ابن جبير في هذا الاتجاه ويمضي إلى حد القول بأن خصيان قصر الملك وليم الثاني، المضطرين إلى إخفاء ديانتهم، هم في جهاد مستمر، لأنهم يعملون لما فيه صالح دينهم وخير إخوتهم المسلمين. وهو فرح بالمكانة المهمة التي يمنحها الملك لمستشاريه المسلمين. لكنه يستشعر خطرًا أيضًا

هناك: أليس من شأن لطف مسيحيي باليرمو وجمال المسيحيات أن يكونا مصدر فتنة؟ إن ابن جبير، الذي فتّنهُ قداس الكريسماس الذي أُنشد في كنيسة مارتورانا وانتشى بجمال الضوء الذي يتسلل عبر الزجاج الملوّن، إنما يعترف بأن هذه الأشياء كلها «تُحدث في النفوس فتنةً نعوذ بالله منها». والأبناء يهددون آباءهم بالتحول إلى اعتناق المسيحية والآباء الذين يحسبون للأمور حسابها يزوجون بناتهم لرحالة مسلمين حتى يتسنى لهن العيش في بلد مسلم.

والمسلمون بسبيلهم فعليًا إلى فقدان وضعيتهم في عامي ١١٨٤ - ١١٨٥، بحكم عوامل عديدة: الدسائس في البلاد والتي تعبر عن الصراع بين القادة المسلمين والكونتات المسيحيين، هبات الفلاحين اللومبارديين ضد مسلمي شرقي الجزيرة. وهناك أيضًا الظرف الجيوسياسي: فطالما كان النورمان يقومون بفتح الساحل الأفريقي (مثلما كانت تلك هي الحال فعليًا خلال النصف الأول من القرن الثاني عشر)، لا يشكل المسلمون الصقليون تهديدًا. إلاّ أنه عندما ينخرط الموحدون في الاسترداد، وخاصة بعد الاستيلاء على المهدية في عام ١١٦٠، يبدأ الشك في ولاء الرعايا المسلمين: فيجري نزع سلاحهم في باليرمو، ما يعرضهم أكثر لأعمال العنف.

لكن الضربة القاضية سوف تُسَدّدُ إلى الجماعة المسلمة الصقلية من جانب أمير غالبًا ما صوّرَهُ أعداؤه على أنه محب للمسلمين: فريديريك الثاني هوهنشتاوفن، ملك صقلية والإمبراطور الجرماني. وفي الصراعات التي ميزت وراثته الخلافية للمُلك، تحالف جزء لا بأس به من سكان الجزيرة المسلمين مع المتمردين الألمان ؛ ويسحق فريديريك هذه التمردات، ليس من دون صعوبات، بين عامي ١٢٢١ و١٢٢٤، ثم يقرر التخلص من صقلية المسلمة: فهو يأمر بنقل نحو ١٦٠٠٠ متمرد إلى لوسيرا في البويل، حيث أقام مستوطنة مسلمة بالكامل. وتبقى بضع جماعات مسلمة في الجزيرة، لكنها جماعات ضعيفة وعددها محدود ولا تترك بعدُ تقريبًا آثارًا في الوثائق ؛ ولا يشار إلاّ إلى سفارة أرسلها الكامل، سلطان مصر، تطلب إلى فريديريك ترك المسلمين الصقليين في سلام، أو، على الأقل، تركهم يرحلون إلى مصر. ويساعد إنشاء مستوطنة لوسيرا على تحقيق هدف مزدوج: فالمسلمون، بإبعادهم عن أراضيهم وعن إخوتهم في الدين، لا يعود

بوسعهم التمرد ؛ إنهم يعتمدون على حسن نوايا الإمبراطور. ثم إن فريديريك، بتوطينهم في إيطاليا، يمكنه استخدامهم لتأكيد سلطته في مواجهة البارونات الإيطاليين. وفي الأعوام التالية، يسمح فريديريك للمبشرين الدومينيكان بالتبشير في صفوف مسلمي المدينة الذين يقال إنهم يتحدثون الإيطالية بطلاقة. وفقط عندما يبحث البابا جريجوار التاسع والبابا إينوسنت الرابع عن حجج سجالية ضد فريديريك (وضد ابنه مانفريد)، يجري تصوير لوسيرا على أنها دليل على وهن إيمان الإمبراطور وعلى ميله إلى ثقافة السراسنة ونسائهم بل وديانتهم. وعندما يقوم شارل الأول الأنجوي، بتحريض من البابا، بقتال مانفريد ويستولي على تاج صقلية، يعد بتصفية لوسيرا، والحال أن ابنه شارل الثاني هو الذي يتكفل بذلك في عام ١٣٠٠: فالمسلمون الذين لا يقبلون التعميد [التحول إلى اعتناق المسيحية] يباعون كعبيد[٢٦].

وفي الشرق، على أثر الحملة الصليبية الأولى، فرض الأوروبيون سيادتهم على رعاياهم الشرقيين: المسيحيين الملكانيين أو السُريان أو اليعاقبة واليهود والمسلمين[٢٧]. والمعطيات قليلة للسماح بتقدير نسبة الجماعات المختلفة، إلاَّ أنه يبدو أنه حول القدس عاش بالأخص مسيحيون شرقيون بينما عاشت غالبية مسلمة في المناطق الأخرى الريفية في المملكة ؛ ولابد أن الأوروبيين لم يمثلوا أكثر من رُبع السكان. وقد احتفظت القرى ببنى الحكم فيها: فأعيان القرية (المسماة *casal* [قضاء] في الوثائق) كانوا مسؤولين عنها، تحت قيادة رئيس القرية، المسؤول عن الفصل في المنازعات. وغالبًا ما كان يُمنح الـ *casal* لعضو من النبلاء الفرانك، أو، إذا ما اقتضى الأمر ذلك، لمؤسسة كنسية ؛ وفي الشرق كما في صقلية، يركب النظام الإقطاعي على البنى القروية الأهلية. ويدفع الفلاح الشرقي (سواء كان مسيحيًا أو مسلمًا) بوجه عام نسبة مئوية من محصوله، تعادل تقريبًا الخراج الذي كان يتعين على الفلاح الذمي دفعه في ظل السلطة المسلمة. وغالبًا ما كانت وضعيته مساوية لوضعية حلس [*serf*] في الغرب، مع بعض الاختلافات الطفيفة: فهو لا يعرف تقريبًا السخرة، لأن الأراضي التي يملكها سيد إقطاعي بمفرده تكاد تكون غير موجودة. والحال أن ابن جبير، الذي يمر بمنطقة عكا، يرى أن الفلاحين المسلمين تحت سلطة الفرانك هم في الواقع مستغَلّون بدرجة أقل من إخوتهم في

بلاد الإسلام ؛ ولا مراء في أن هذا ليس ثمرة «تسامح» من جانب سادتهم، بل هو مؤشر على أن هؤلاء بحاجة إلى الاحتفاظ بيد عاملة[٢٨].

وفي إسبانيا، يستثير كل فتح نزوحًا مهمًا صوب الأراضي التي لا تزال تحت السيطرة الإسلامية، خاصة صوب قرطبة والمغرب، بما يتماشى مع وصايا الشريعة التي تنهي المسلم عن العيش تحت النير الكافر. لكن عددًا لا بأس به من المسلمين يبقون ويبذل الملوك أفضل ما في وسعهم لتشجيعهم على ذلك، حيث يصل الأمر بهم أحيانًا إلى حد توطين مستوطنين مسلمين جدد في الأراضي ذات الكثافة السكانية الضعيفة (كجزيرة مينوركا [منورقة]). وقد يكون من الصعب مع ذلك استخلاص استنتاجات عامة حول أهمية جماعات الموريديخاريين هذه والتي تتباين من منطقة إلى أخرى. وفي قشتالة وليون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، غالبًا ما جرى طرد السكان المسلمين من المدن المفتوحة[٢٩]. وتشكل طليطلة استثناءً: فمن المفترض أن ألفونسو السادس قد سمح للمسلمين الراغبين في البقاء بالبقاء فيها بعد فتح عام ١٠٨٥، لكن غالبيتهم العظمى هاجرت[٣٠]. وفي وادي نهر أبرة، بالمقابل، بقي عدد لا بأس به من الفلاحين المسلمين بعد فتح المنطقة (والذي رمز إليه فتح ساراجوس [سرقسطة] التي يستولي عليها ألفونسو الأول الآراجوني في عام ١١١٨). وقد شارك هؤلاء المسلمون بنشاط في الاقتصاد المحلي، حيث باعوا واشتروا أراضي وخيرات أخرى ؛ وقد اكتفى سادتهم الآراجونيون الجدد في الأغلب بالعيش من دخولهم كسادة إقطاعيين. ومن هنا التعبير الآراجوني الذي يقول : *«Quien non tiene Moro no tiene oro»* («من ليس عنده واحد من المار ليس عنده ذهب[٣١]»). وخلال الفتوحات الكاستيلية الكبرى في القرن الثالث عشر، كان مسلمو المدن الذين أبدوا مقاومة قوية قد طردوا بوجه عام، بينما مُنِحَ من تفاوضوا على استسلامهم ضمانات سمحت لهم بالبقاء في هذه المدن. والحال أن بعض الأمراء المسلمين الذين قبلوا سيادة ملك كاستيل [قشتالة] قد حصلوا على تأكيد لألقابهم وسلطاتهم[٣٢].

وفي كاتالونيا [قطالونية]، بقي قليل من المسلمين بعد الفتح المسيحي، ماعدا في مدينة ليريدا [لاردة]، حيث كانت هناك جماعة مسلمة مهمة حتى القرن السادس

عشر. وقد أضافت الحملات الكبرى التي قام بها الملك چاك الأول الأراجوني عددًا كبيرًا من الرعايا المسلمين إلى التاج. وخلال فتح مايوركا [ميورقة] (١٢٢٩)، نجد أن جانبًا لا بأس به من السكان المسلمين، خاصة من النخبة الاجتماعية والاقتصادية، يغادر الجزيرة ؛ ولم يبق سوى جماعة فلاحية مسلمة «بلا رأس» [من الأجلاف]. أمَّا مسلمو جزيرة مينوركا [منورقة] المجاورة فقد أبدوا مقاومة شديدة الشراسة بحيث إن الملك، عندما يستولي على الجزيرة أخيرًا في عام ١٢٣٥، يختزل السكان كلهم إلى العبودية. وفي مملكة بالنسيا [بلنسية] بالأخص تبقى جماعة سكانية مسلمة لا بأس بحجمها ؛ وفي معاهدات الخضوع العديدة، يضمن چاك الاستقلالية الذاتية الحقوقية والحرية الدينية لـ *aljamas* (الجماعات المسلمة) التي اعترفت بسيادته[٣٣].

وقد بقيَ دومًا خطر أن يشكل هؤلاء المسلمون حلفاء لغزاة محتملين ؛ وهكذا فإن الموديخاريين (كما كان المسلمون المقيمون في إسبانيا المسيحية يسمون) كانوا حلفاء لأمراء مسلمين مختلفين في قرطبة وفي المغرب وقد ثاروا ضد السلطة المسيحية ؛ وتلك كانت بالأخص الحالة خلال انتفاضة أدارها تابعان مسلمان لألفونسو العاشر، ملك كاستيل وليون: ابن الأحمر، أمير غرناطة، وابن هود، أمير مُرسية، في عامي ١٢٦٤ و١٢٦٥ (بتأييد أيضًا من تابعين مسيحيين متمردين). وقد انتفضت الجماعات السكانية المسلمة في عدة مدن أندلسية، معلنة ولاءها لابن الأحمر ؛ وساعدتها قوةٌ قوامها ٣٠٠٠ محارب مغربي. وينجح ألفونسو العاشر، ليس من دون مصاعب، في إعادة تأكيد سلطته، ثم في طرد السكان المسلمين من بعض المراكز المتمردة، خاصة شريش وقادس. وفي إقليم دانية، الذي كان الآن جزءًا من مملكة بالنسيا [بلنسية]، قاد الأزرق تمردًا مهمًّا ضد چاك الأول في عامي ١٢٤٧ و١٢٤٨. ويتوصل چاك إلى السيطرة على التمرد وطرد العديد من المسلمين. وفي عام ١٢٧٦، انتفض موديخاريون عديدون في بلنسية، بحيث إن الملك قرر طرد عدد لا بأس به منهم. على أن ابنه ألفونسو الثاني لا يطبق هذا القرار.

اعتبارًا من القرن الثاني عشر، وخاصة من القرن الثالث عشر، يحدد عدد كبير من النصوص الحقوقية الوضعية القانونية للمسلم في الأرض المسيحية: معاهدات استسلام، *Fueros* [مواثيق] بلدية أو ملكية، مجامع كنسية. وتبين لنا هذه الوثائق أن مسلمي الممالك المسيحية كان من الوارد أن يكونوا عبيدًا أو فلاحين أحرار أو حرفيين أو مرتزقة في الجيوش الملكية. وحق المسلمين في ممارسة عبادتهم مكفول بوجه عام. ويجب للتحولات عن العقيدة أن تكون عن طيب خاطر وإلى المسيحية وحدها بالطبع. وقد سعت القوانين إلى الحفاظ على قدر من الفصل: فالعلاقات الجنسية والزيجات المختلطة محظورة والحمامات العامة لا يجب أن تستقبل المسلمين والمسيحيين في الوقت الواحد، إلخ. ومن الناحية النظرية، يجب للموديخار أن يكون أدنى من المسيحي من الناحية الاجتماعية، تمامًا مثلما أن الذمي في بلاد الإسلام أدنى من المسلم. والحال أن القوانين المتعلقة بالمسلمين في الأرض المسيحية كانت موضع دراسات عديدة[٣٤]. وسوف نكتفي أيضًا بإيراد بعض الأمثلة، على سبيل المقارنة، للترتيبات القانونية المتخذة لتعريف وتقييد مكانة المسلمين في المجتمعات المسيحية.

فأولاً وقبل كل شيء، جرى منح المسلمين، وكذلك اليهود، الحق في ممارسة ديانتهم والاحتفاظ بأماكن للعبادة. ويؤكد ألفونسو العاشر، مثلاً، أن بوسع المار العيش «مراعين شريعتهم من دون إهانة شريعتنا». ومساجدهم ملكية مَلَكية ؛ ومن ثم يمكن للملك أن يتصرف فيها كيفما شاء: وضمنيًا، ينطوي هذا الترتيب على إمكانية تحويلها إلى كنائس أو تخصيص بعضها لمواصلة استخدامها كمساجد[٣٥]. على أن هذا التسامح يميل إلى التآكل على مر الأجيال. وأحد الأمثلة الجيدة على ذلك هو حق الأذان، النداء الداعي إلى الصلاة والذي يؤديه المؤذن، وهو حق غالبًا ما يشكل جزءًا من التنازلات الممنوحة. ففي عام ١٣١١، يحظر مجمع فيينا الأذان في كل الأرض المسيحية. لكن هذا الحظر لن يراعى إلاّ بشكل متفاوت: ففي بالنسيا، يقدم بعض الملوك والسادة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر استثناءات من هذا الحظر أو يرفضون العمل على مراعاته، ما كان يجر عليهم أحيانًا صواعق الكنسيين[٣٦].

والرعية المسلم محاط بمؤسسات حقوقية خاصة. ففي مملكة أورشليم اللاتينية، يتبع الرعايا الشرقيون كلهم (المسيحيون واليهود والمسلمون) محكمة

الاعتراض، المؤلفة من قاضيين إفرنجيين وأربعة مسيحيين شرقيين – من دون أي عضو مسلم أو يهودي[٣٧]. وشؤون العدالة في داخل الطائفة المسلمة تترك عادة لقاضٍ مسلم (*alcalde* بالكاستيلية، *alcaide* بالبرتغالية). ويكفل بعض الملوك المسيحيين لرعاياهم المسلمين حق انتخاب قاضيهم: ويفضل بعضهم الآخر تعيينهم بأنفسهم، إلاّ أن بوسعنا أن نتصور أن خيار الملك، في هذه الحالة الافتراضية الأخيرة، إنما يتم بالتفاوض مع رعاياه المسلمين[٣٨].

وعندما يتعلق الأمر بقضايا تخص مسلمين ومسيحيين في الوقت نفسه، فمن المفهوم أن الصدارة تكون لقضاء المسيحيين – البلدي، الملكي، إلخ. وأحيانًا ما يتم طلب شاهد مسلم يقسم على القرآن مثلما يقسم الشاهد اليهودي على التوراة والشاهد المسيحي على الإنجيل. والحال أن الـ *Siete Partidas* [البنود السبعة] تحدد طقسًا تفصيليًا ومحدَّدًا. فالقسم يجب أن يؤدَّى على باب المسجد ؛ ويجب على الشاهد المسلم أن يقسم باسم محمد وشريعته وأن يؤكد أنه إذا لم تكن شهادته صادقة، فإنه يقبل حرمانه من كل الخيرات المنتمية إلى محمد وإلى الأنبياء، وأن يكابد كل العقوبات التي وعد بها القرآن الكفار[٣٩]. وتصديق الشهود المسيحيين أكثر من تصديق الشهود المسلمين أو اليهود ؛ ولا يجوز لمسلم الشهادة ضد مسيحي إلاّ في حالة الخيانة[٤٠]. وغالبًا ما تعبر العقوبات والغرامات عن وضعية المسلم الأدنى. وتنص الـ *Leyes del estilo* [قوانين التمييز] المحرَّرة في كاستيل في القرن الرابع عشر، على أن الغرامة عن قتل أحد المور يجب أن تتماشى مع العرف المحلي إلا أنها يجب أن تكون أقل من الغرامة المحصلة عن قتل مسيحي[٤١].

والتشريع المتعلق بالأقليات المسلمة مستمد من قوانين تقليدية تَحُدُّ من مكانة اليهود في المجتمع المسيحي: فبحسب القانون الكنسي، لا يجب أن تكون لليهود أدنى سلطة على المسيحيين. وبشكل خاص، لا يمكنهم امتلاك عبيد مسيحيين ولا تولي وظائف عامة. والتشريع اللاحق يسحب هذه المبادئ أيضًا على المسلمين. ويحظر مجمع لا تران الثالث (١١٧٩) على اليهود والسراسنة امتلاك عبيد مسيحين – وهو حظر غالبًا ما يتكرر في التشريع الملكي (على سبيل المثال، في البنود السبعة [*Siete Partidas*] التي أصدرها ألفونسو العاشر، ملك كاستيل) [٤٢]. وتحظر مواثيقٌ [*fueros*] مختلفة في مدن إيبيرية تولي اليهود والمسلمين الفصل في قضايا تتعلق بالمسيحيين[٤٣].

وهذه الدونية القانونية لا تترجم دومًا إلى دونية اجتماعية حقيقية. فنحن نجـد مسلمين ويهودًا على كل مستويات المجتمع. وتلعب وحدات من موديخاريي بالنسيا دورًا مهمًا في جيش ملوك آراجون: فخلال الغزو الفرنسي لكاتالونيا في عام ١٢٨٥، مثلاً، يشارك ٦٠٠ موديخاري بالنسي، خاصة من رماة السهام، في الدفاع عن جيرونا. كما قد يكون بوسعنا الاستشهاد بحالة عديدين من الأطباء اليهود والمسلمين الذين كانوا في خدمة الأمراء والبورجوازيين(×). ومن المؤكد أنهم يستثيرون أحيانًا الحسد والريبة: فوليم الصوري يشكو من أن نساء الأمراء الإفرنج يفضلن الأطباء اليهود أو السراسنة ؛ ويضيف مترجمه أن هؤلاء الأطباء يسممون كبار المملكة[٤٤].

وتهدف قوانين عديدة إلى حظر أي علاقة جنسية بين المسيحيين والمسلمين. ومن البديهي أن الزواج محظور، إلاَّ في حالة تحول إمرأة (مسلمة أو يهودية) عن دينها [إلى المسيحية]، متزوجة بالفعل لدى تحولها إلى اعتناق المسيحية، حيث يكفل لها القانون الحق في أن تظل متزوجة من زوجها غير المسيحي، بحسب مرسوم جراسيان، وهو حق أكده البابا جريجوار التاسع في عام ١٢٣٤[٤٥]. وفي إسبانيا، بوجه عام، فإن المسيحية والمسلم اللذين توجد بينهما علاقة جنسية، إنما يتعرضان لمخاطر عظيمة ؛ وليست تلك هي الحال بالنسبة للمسلمة وعشيقها المسيحي. وينص *Fuero de Sepúlveda* [ميثاق سيبولبيدا] على أن المسلم الذي يضاجع مسيحية سيجري رميه من أعلى جرف صخري بينما سيجري حرق عشيقته ؛ أمَّا في *Fuero de Béjar* [ميثاق بيخار]، فإن الاثنين يحرقان. لكن الـ *Siete partidas* [البنود السبعة] أكثر رحمة بالمسيحية: فالعاشق المسلم أو اليهودي لابد من رجمه، في حين أن شريكته تفقد نصف ممتلكاتها ؛ وإذا كانت متزوجة، فإنها تتعرض لخطر الإعدام ؛ أمَّا إذا كانت مومسًا، فإن العاشق والعشيقة يتم جلدهما معًا على الملأ في المدينة. وفي جميع الحالات، فإن العقوبات للمجرمين تزداد حدة[٤٦]. وبالمقابل، لا يُشار بالمرة إلى العلاقات الجنسية بين رجل مسيحي وامرأة مسلمة أو يهودية، إذ يبدو أنها علاقات مقبولة ضمنيًا. وعندما ننظر في الأحكام البلدية، خاصة الـ *fueros* [المواثيق] الممنوحة للمدن الإيبيرية من جانب الملوك

(×) كان اسمهم بالعربية آنذاك «البرجاسية». – م.

المسيحيين، نعاين أن العلاقات الجنسية بين الرجال المسيحيين والإماء المسلمات علاقات عادية. وفي تاج آراجون في القرن الرابع عشر، كانت المومس المسيحية عرضة للحرق حية إذا ما ضاجعت يهوديًا أو مسلمًا، في حين أن السلطات المسلمة غالبًا ما طالبت بعقوبة الموت للمسلمة التي ضاجعت مسيحيًا أو يهوديًا. على أن هذه المرأة كان بوسعها أن تنجو من ذلك إمّا بتحولها إلى اعتناق المسيحية أو بأن تصبح أمَةً – غالبًا أمَةً لعشيقها المسيحي(٤٧). وفي القوانين كما في الأدب، فإن الفتح الجنسي يصبح مجازًا للفتح. والجميلة المسلمة ليست فقط *topos* [موضوعًا] أدبيًا: فهي موجودة في فراش فرسان مسيحيين كثيرين. ومن المؤكد أن بعض الكتاب قد انتقدوا أو نهوا عن هذه الممارسات: إنّ الـ *Castigos e documentos para bien vivi ordenados por le rey don Sancho IV* [مؤاخذات ووثائق للحياة الخيرة من طرف الملك دون سانشو الرابع] تحاول إقناع الملك القادم فرناندو الرابع الكاستيلي بأن ممارسة علاقات جنسية مع امرأة من المار تعادل مضاجعة كلبة، لأنها تتبع شريعة محمد الخارجة على العقل(٤٨). ونشتبه بأن أثر مثل هذا الكلام على الممارسات الجنسية للأمير وحاشيته كان ضئيلاً.

وغالبًا ما يُنظر إلى الاتصال بالخصم الديني على أنه عنصر فساد أو تلوث يجب تجنبه. وبعض المواثيق [*Fueros*] تحظر على غير المسيحيين الذهاب إلى الحمامات العامة في الأيام نفسها التي يذهب فيها إليها المسيحيون(٤٩). ويُحظرُ على المرضعات المسيحيات إرضاع الأطفال اليهود أو المسلمين ويُحظرُ على المسيحيين استخدام مرضعات مسلمات أو يهوديات لأطفالهم(٥٠). وسعيًا أيضًا إلى التمكن على نحو أفضل من العمل على مراعاة المحظورات الجنسية يجري فرض (أو محاولة فرض) قيودٍ ثيابية. وفي عام ١١٢٠ بالفعل، أتبع مجمع نابلس محظوراته الجنسية العديدة بحظرٍ مفروض على المسلمين يمنعهم من اللبس كـ«الإفرنج»(٥١). وكان من المفترض أن تساعد هذه القيود الثيابية المسيحيين على تحديد المسلمين وتجنب أي اتصال غير مفيد بهم. وفي الروح نفسها، يأمر مجمع لاتران الرابع في عام ١٢١٥ أن يرتدي السراسنة واليهود ملابس مميّزة بهدف منع العلاقات الجنسية، أو بالأحرى بهدف منع المسيحيين من التذرع بجهلهم لتبرير اتصالاتهم مع غير المسيحيين. وكان من المفترض فرض هذه التدابير على سائر

الجماعة المسيحية، لكن مراعاتها كانت جد متفاوتة. والواقع أننا نجد قوانين ترفية تفرض علامات مميزة على المسلمين أو تحظر عليهم ارتداء ثياب «مسيحية» في مناسبات مختلفة: في محاكم سيبيل [إشبيلية] في عام ١٢٥٢ وفي محاكم بيّادوليد في عام ١٢٥٨ وفي محاكم سيبيل من جديد في عام ١٢٦١، ما يشكل برهانًا على أن الإجراء الذي اتخذ في مجمع عام ١٢١٥ قلما روعي(٥٢).

وما يُخشى ليس هو الفساد الجنسي وحده، وإنما أيضًا الفساد الروحي. فإينوسنت الثالث ومجمع لاتران الرابع يجتهدان في حماية المسيحيين من استهزاءات وتجديفات «الكفار». وسعيًا إلى حماية طقوس الأسبوع المقدس من مثل هذه العدوى، لا يتردد المجمع في منع المسلمين واليهود من الظهور في الأماكن العامة خلال تلك الفترة، كما سوف يفعل ذلك فيما بعد التشريع في إسبانيا(٥٣). ويجري الجمع بين المسلمين واليهود في عداوتهم المفترَضة للمسيحيين. فهؤلاء وأولئك «مجدفون»، بحسب المجمع، الذي يؤكد أن أعضاء هاتين الجماعتين يستعرضون أنفسهم خلال الأسبوع المقدس في ثياب استعراضية زاهية، ساخرين من المسيحيين الذين يعبرون في طقوسهم عن ألمهم إذ يتذكرون آلام المسيح. ويجري التذرع بهذه العداوة على نحو خاص لتبرير منعهم من ممارسة وظيفة عامة: فمن غير الوارد منح «مجدف» أدنى سلطة على مسيحي. وتتغذى قرارات مجمع لاتران الرابع على رؤية سجالية للإسلام: فالمجمع لا يُعَدِّدُ ولا يميز «تجديفات» المسلمين أو اليهود المختلفة، بل يزعم أنها تكفي لتبرير استبعادهم من أي موقع سلطة.

ويكرس ألفونسو العاشر أحد حقوق [*titulos*] الـ *Partida* [البند] السابع لمن يزدرون «الرب ومريم والقديسين الآخرين»(٥٤). والفصل الأخير من الفصول الستة لهذا الحق يتعلق باليهود والمار الذين تصدر عنهم ازدراءات كهذه. وهو يذكّر بأن اليهود والمار مسموح لهم بالعيش في «بلدنا» حتى مع أنهم لا يتقاسمون «ديانتنا»، لكن هذا السماح لا يمُنح لهم إلاّ إذا امتنعوا تمامًا عن ازدراء المسيح وأمه والقديسين الآخرين. وبالإضافة إلى الازدراءات اللفظية، فمن المحظور أيضًا البصق على الصلبان أو المذابح أو صور القديسين أو ضرب شيء مقدس باليد أو بالقدم أو بأي شيء آخر، أو إلقاء الحجارة على الكنائس(٥٥).

وغالبًا ما تعاود مشكلة التحول عن العقيدة الظهور في الوثائق. وألفونسو الحكيم يجعلها الموضوع الرئيسي للحق [*titulo*] ٧ : ٢٥ من الـ *Las siete partidas de los moros* [البنود السبعة الخاصة بالمار]: إن ستة من قوانينه العشرة مكرسة لها. وتتعلق خمسة قوانين بالعقوبات التي يجب إنزالها بالمسيحي الذي يتحول إلى اعتناق الإسلام. فالمرتد يجب حرمانه من جميع ممتلكاته، بحيث تصبح هذه الممتلكات ملكية ورثته الذين ظلوا مسيحيين ؛ ومن الوارد اتهامه بهذه الجريمة حتى خمس سنوات بعد موته. وإذا عاد إلى المسيحية، يفقد مع ذلك الحق في أن يكون مسؤولاً تمامًا أو شاهدًا، كما يفقد الحق في عقد عقود شراء أو بيع. وفي السياق السياسي والعسكري في القرن الثالث عشر في كاستيل، كان الخوف سائدًا من التحولات إلى اعتناق الإسلام، وهي خطر واقعي بالفعل، غالبًا ما ترافق إمّا مع أسر في دار الإسلام أو مع خيانة سياسية(٥٦). أمّا تحول المسلم إلى اعتناق المسيحية فهو، بالمقابل، مرغوب، بحسب البنود السبعة [*Las siete partidas*]، إلا أنه يجب دومًا أن يكون عن طيب خاطر: فالمسيحيون يجب عليهم السعي إلى إقناع المسلمين بالعقل والقدوة، لا بالعنف أو الإكراه. ولا أحد يملك الحق في منع مسلم من التحول إلى اعتناق المسيحية ولا في تسمية المتحول بالـ *tornadizo* (المرتد أو الخائن)، ولا في إهانته. وبحسب ألفونسو، فقد يكون ما يمنع المسلمين من التحول إلى اعتناق المسيحية هو الخوف من التعرض لإهانات كهذه وقوة العادة. وقد أصدر الملكان جاك الأول وبدرو الأراجوني قوانين مماثلة لحماية المتحولين من الإهانة ومن فقدان ميراثهم.

وغالبًا ما تكمن خلف التحول إلى اعتناق الديانة السائدة دوافع اجتماعية. وتلك بالأخص حالة العبيد: فالتعميد يستتبع التحرير، كما تنص على ذلك، مثلاً، البنود السبعة أو مواثيق بالنسيا. لكن أصحاب العبيد من المفهوم تمامًا أنهم معادون لهذا المبدأ وقد سعوا إلى الحيلولة دون تحولهم إلى اعتناق المسيحية: إن جاك دو فيتري، أسقف عكا في القرن الثالث عشر، يشكو من أن مسيحيي الأرض المقدسة لا يدعونه يدعو عبيدهم إلى اعتناق المسيحية. وينتهي البابا جريجوار التاسع إلى الرسم بأن تحول عبد إلى اعتناق المسيحية لا يستتبع تحريره، آملاً بذلك أن السادة أصحاب العبيد سوف يتركونهم يتحولون إلى اعتناق المسيحية متى رغبوا في ذلك(٥٧).

الأسرى والعبيد

تشكل العبودية جزءًا لا يتجزأ من المجتمعات المتوسطية في العصر الوسيط، سواء كانت مجتمعات مسلمة أم مسيحية. وغالبًا ما كان العبيد أسرى أُخذوا خلال حصار أو بحارة ومسافرين على سفينة تعرضت للتفتيش أو فلاحين من مناطق ساحلية اجتاحها قراصنة. وقد يتعرض الأسير لثلاثة مصائر. فإذا كان ذا أقارب أغنياء أو ذوي نفوذ، تُطلَبُ فديةٌ لإخلاء سبيله: وتلك هي العملية الأكثر ربحية، من وجهة نظر آسريه. كما يمكن استخدامه في مقايضة للتوصل إلى إخلاء سبيل أسرى يحتجزهم الخصم. وإلاّ فإن آسرهُ يختزله إلى العبودية، إمّا بالاستفادة على نحو مباشر من خدماته أو لبيعه من جديد في سوق دولية للعبيد جد نامية.

وفي الحروب بين جيوش الخلافة والجيوش البيزنطية، نجد أن الأسرى العديدين، على هذا الجانب أو ذاك، لهم بالدرجة الأولى قيمة دعائية: إذ يجري اقتيادهم واستعراضهم، لأنهم يجسدون الانتصار على العدو الكافر. وهكذا، فنحو عام ٩٠٠، يقيم إمبراطور القسطنطينية مأدبة (من دون لحم الخنزير) لأسراه المسلمين في عيد الفصح ؛ وهو يأمر ببناء مسجد للأسرى وللدبلوماسيين المسلمين الزائرين[٥٨]. وسوف يتم تبادل هؤلاء الأسرى مقابل بيزنطيين أسرى لدى المسلمين. وقد استشرف القرآن مصير أسرى الحرب الذين يأخذهم المسلمون: «فإمّا منًّا بعدُ وإمّا فداءً حتى تضع الحرب أوزارها» - وسوف يستخدم مصطلح الفداء [الفدية] فيما بعد للإشارة في آن واحد إلى الفدية والمبادلة[٥٩]. ثم إن افتداء الأسرى المسلمين يعتبر فريضة ؛ وهو أحد الاستخدامات التي تجيزها الزكاة، وهي صدقة أصبحت فريضة واجبة على كل مسلم. والواقع أن مبادلات عديدة للأسرى تتم بين الأباطرة البيزنطيين والخلفاء العباسيين بين عامي ٧٦٩ و٩٦٩[٦٠].

وفي الأرض المقدسة في زمن الحملات الصليبية، كان الأسرى عديدين على كل من الجانبين. ويؤكد عماد الدين، الإخباري في حاشية صلاح الدين، أن هذا الأخير قام على ما يفترض بافتداء ٢٠٠٠٠ مسلم من أسرهم لدى الإفرنج ؛ ومما لا مراء فيه أن هذا رقم مُبَالَغٌ فيه، لكن مصادر أخرى من الجانبين تؤكد حدوث إخلاءات سبيل واسعة. وفي عام ١٢٦٣، من المفترض أن السلطان المملوكي

بيبرس قد عرض على إفرنج عكا مبادلة مهمة للأسرى ؛ وقد رفضت ذلك الأخويات العسكرية، لأن عبيدها المسلمين كانوا حرفيين موهوبين من المفترض أنه كان من المستحيل الاستعاضة عنهم[٦١]. وعندما يختزل شارل الثاني الأنجوي مسلمي لوسيرا إلى مرتبة العبودية في عام ١٣٠٠، سيجري بيع نحو ١٠٠٠٠ أسير في أسواق نابولي وباري ومدن أخرى في المملكة.

ويبدو أن تاجرة عطور قد نجحت في أن تشتري في إسبانيا ٥٠٠ عبد، على أثر الفتح الإسلامي، وأنها قد أخذتهم إلى سوريا، إذا ما صدقنا حولية كتبت، بالتأكيد، بعد ذلك بثلاثة قرون ؛ ويتحدث هذا النص نفسه عن عبد قوطي غربي يبدو أنه قد اشترى في المدينة المنورة مقابل حفنة من الفلفل[٦٢]. وغالبا ما جلبت الغارات الصيفية للقوات الأموية في شمالي إسبانيا، في القرنين التاسع والعاشر، كميات مهمة من العبيد[٦٣]. وأحيانًا ما كان ملوك الشمال يردون على ذلك، كما في صيف عام ٩١٣، عندما قام أوردونيو الثاني، ملك ليون، بمهاجمة آلنتيخو وأسر ٤٠٠٠ امرأة وطفل[٦٤]. ويؤكد إخباريون من الموحدين (بمبالغة من دون شك) أن الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور أخذ نحو ٢٥٠٠٠ أسير خلال انتصاره في آلاركوس في عام ١١٩٥ ؛ وتتحدث مصادر أخرى عن ٥٠٠٠ أسير من المفترض أنه جرت مبادلتهم بـ ٥٠٠٠ أسير مسلم[٦٥]. وخلال الفتوحات الكبرى للملوك المسيحيين الإسبان (كالاستيلاء على ميورقة في عام ١٢٢٩، والاستيلاء على منورقة في عام ١٢٣٥، أو الاستيلاء على غرناطة في عام ١٤٩٢)، يتوافر الأسرى بكثرة في أسواق المدن الإيبيرية والإيطالية.

والأكثر تكرارًا وتواترًا هو الاستيلاءات خلال أفعال ذات نطاق أضيق بكثير: الغارات المحدودة في المناطق الحدودية حيث يتم الاستيلاء بسرعة على أشياء ثمينة وماشية ونساء وأطفال ؛ بل وأعمال القرصنة، حيث يجري تفتيش مركب أو القيام بهبوط سريع إلى منطقة ساحلية. وعندما يقوم مسلمو إسبانيا بفتح كريت في القرن التاسع، يستخدمونها أساسًا كقاعدة لشن غارات ضد الإمبراطورية البيزنطية، محققين ثراءً من السلب والنهب وفدية الأسرى وبيعهم في أسواق العبيد. ويقوم القراصنة اليونانيون من جهتهم بالشيء نفسه على سواحل سوريا وفلسطين ومصر[٦٦].

ومن المفهوم تمامًا أن بعض هذه الأعمال كان غير مشروع، ما يؤدي من الناحية النظرية إلى حظر بيع الأسلاب (بمن في ذلك العبيد). وفي حالات استيلاءات تحدث خلال حرب، كان المشتري واثقًا من أن الأسرى من «حرب مشروعة» وأن شراءه لهم ليس معرَّضًا من ثم للإلغاء. وفي حالات أخرى، كانت شرعية البيع مضمونة بدرجة أقل. وعلى سبيل المثال، فلو أن من اشتُريَ كعبدٍ، في كاتالونيا في القرن الرابع عشر، تَبَيَّنَ أنه تابعٌ موديخاريٌّ [مسلم] لأمير مسيحي سُلبت حريته من دون وجه حق، بل لو أنه تابعٌ حليفٍ مسلمٍ لملك آراجون أُخذ خلال غارة غير مشروعة، فمن الوارد إجبار المشتري على إخلاء سبيل عبده، من دون تعويض مالي غالبًا[٦٧]. ولعله لهذا السبب جزئيًا يفضلون في جنوة الصبايا التتريات أو اليونانيات على المغربيات ؛ وقد سيطر الجنويون على هذه التجارة، من دون أن يتأثروا كثيرًا بواقع أن اليونانيات كن مسيحيات. وبمرور الوقت، فإن إنزال مسيحيين إلى مرتبة العبودية يستثير اعتراضات أقل فأقل، وذلك بشرط إمكان اعتبارهم هراطقة أو منشقين بل أو مجرد متمردين: إن اثنين من الباباوات يهددان (في عام ١٢٩٤ ثم في عام ١٣٠٥) بإنزال خصومهم السياسيين الإيطاليين إلى مرتبة العبودية[٦٨].

وتمثل الغارات إذلالاً لمن يجري اختزالهم إلى العبودية ولعائلاتهم ومواطنيهم وإخوتهم في الدين. لذا نشهد العديد من المبادرات الرامية إلى تحرير الأسرى، عبر دفع الفدية في الأغلب. وفي مستهل القرن العاشر، يرسل بطريرك القسطنطينية رطلاً من الذهب إلى الأمالفيين الذين لهم علاقات تجارية وسياسية مع أغالبة إفريقية [تونس] لافتداء أسرى مسيحيين[٦٩]. وفي كاتالونيا في أواخر القرن العاشر، نجد تركات (في وثائق الوصايا غالبًا) لافتداء أسرى أخذهم المنصور في عام ٩٨٥[٧٠]. وفي القرن الثاني عشر، تنص بعض المواثيق [*fueros*] على أن المسيحيين لهم الحق في أن يشتروا، بسعر السوق، عبيدًا مسلمين لاستخدامهم كفدية لإخلاء سبيل أسرى مسيحيين لدى مسلمين[٧١]. وفي عام ١١٨٢، يستولي ألفونسو الثامن، ملك كاستيل، على حصن سانتافيلا ويأسر ٧٠٠ رجل ؛ ويفتديهم مسلمو إشبيلية بـ ٢٧٠٠ دينار ذهبي[٧٢]. وأحيانًا ما يظهر الافتداء في وثائقنا بوصفه ممارسة تجارية ضمن ممارسات أخرى، وهي ممارسة مثمرة بالنسبة للتاجر الذي

ينخرط فيها. ففي مصر، في القرن الحادي عشر، تتراوح فدية الأسير بين ٢٤ و١٠٠ دينار ذهبي، بحسب الظروف: ويبدو أن الثمن «المعياري»[٧٣] تقريبًا لثلاثة أشخاص هو ١٠٠ دينار ؛ فهذا، مثلاً، هو الثمن الذي يطلبه قراصنة يونانيون يعيدون بيع أسرى مسلمين في الموانئ الفلسطينية في القرن العاشر[٧٤]. وهذه التجارة تعود بالفائدة على الخاطفين، وإن كان أيضًا على من يقومون بإعادة البيع، كالأمالفيين الذين يشترون مخطوفين يهودًا مصريين من خاطفيهم الروم (البيزنطيين أو الإيطاليين). ويأخذونهم إلى مصر، ثم يعرضون على الطائفة اليهودية في الإسكندرية افتداءهم[٧٥]. والأمثلة عديدة، كهذا العقد الذي وقع في جنوة في عام ١٤٥٤، والذي بموجبه يقر مخطوفان، هما أحمد معزوز ومحمد زماعي، بأنهما بيد شخص اسمه چيوڤاني رايبالدي «اشترانا من أيدي أعدائنا» ؛ وهما يتعهدان بأن يسلما شقيق هذا الأخير، في مدينة تونس، ١٦١,٥ دبلون ذهبي ونصف ثوب قماش(×) في غضون عشرين يومًا من عودتهما إلى إفريقيا الشمالية. وبالمثل، يفتدي تجار إيطاليون أو كاتالونيون أو مارسيليون مخطوفين مسيحيين في أفريقيا الشمالية في مقابل وعدٍ بدفع المقابل بعد عودتهم إلى أوروبا[٧٦]. والحال أن افتداء المخطوفين إنما يصبح مهنة: فالفكّاك، والذي تحوّر اسمه في الإسبانية ليصبح *al faqueque*، يجمع الأموال ويجوب البحر المتوسط ويفتدي مخطوفين مسلمين أو مسيحيين، ويعيدهم إلى ديارهم. واعتبارًا من القرن الثامن، يقوم ملوك مسيحيون إسبان مختلفون بتعيين فكاكين يتصرفون باسم الدولة[٧٧].

المبادرات العائلية، السعي وراء الأرباح الاقتصادية، مصلحة الدولة واهتمامها، الدوافع الدينية: كل هذا يمتزج في مرويات إخلاء سبيل المخطوفين[٧٨]. ويروي أسامة بن منقذ مهماته لافتداء مخطوفين مسلمين بأيدي الإفرنج[٧٩]. وابن جبير يتأثر لمشهد الأسرى المسلمين المقيدين في شوارع عكا. وهو يروي أن الأمراء ومسلمين آخرين في المنطقة يقدمون تبرعات وفيرة لأجل إخلاء سبيلهم[٨٠]. ولا ينصب الاهتمام على مجرد افتداء الإخوة في الدين: فابن تيمية يزعم أنه قد دفع فدية للمغول ليس فقط لأجل إخلاء سبيل أسرى مسلمين، وإنما أيضًا لأجل إخلاء سبيل ذميين «في ذمة» المسلمين[٨١]. وفي إسبانيا، فإن التبرعات

(×) الدبلون، عملة ذهبية إسبانية، ونصف ثوب القماش هو نصف الثوب الخارج من الفابريقة. – م.

المقدمة من أجل إخلاء سبيل مسيحيين مخطوفين في أرض مسلمة كانت تتم أحيانًا من خلال الفكاكين، لكنها صارت تتم على نحو متزايد باطراد عبر مؤسسات دينية: الأخويات العسكرية (على غرار أخوية سانتياجو) أو أخويات جديدة أنشئت خصيصًا لأجل العمل على تحرير المخطوفين كأخوية التثليثيين (التي تأسست في عام ١١٩٨) وأخوية الرحماء[٨٢] (١٢١٨). وقد جمع الإخوة أموالاً من المؤمنين وقاموا برحلات إلى الأمراء المسلمين في إسبانيا وفي أفريقيا الشمالية من أجل افتداء الأسرى المسيحيين الذين كانوا يعيدونهم إلى أوروبا.

ويظل العبيد عديدين في غالبية المجتمعات المتوسطية في العصر الوسيط ؛ وعلاوة على ضحايا الهجمات الخاطفة وغارات السلب والنهب، تتغذى العبودية عبر تجارة دولية أو تجارة عبيد تمتد من الإمبراطورية المغولية إلى أفريقيا الغربية[٨٣]. وكان العبيد موجودين في كل مكان في الإمبراطورية البيزنطية: في الورشات في القسطنطينية، وعند أصحاب الضياع الريفية الكبيرة، وفي المناجم، وفي القصر الإمبراطوري[٨٤]. وفي الأرض المسلمة، جرى جلب العديد من العبيد من دار الحرب: عبيد (من الوثنيين أو المسيحيين) من أوروبا الشمالية، مماليك (أتراك غالبًا ما كانوا وثنيين) من سهوب آسيا، سود من أفريقيا الشرقية أو الغربية. ويحتل هؤلاء العبيد مكانة ليست تافهة في المجتمعات المسلمة. فالنساء والصبايا مصيرهن أداء المهام المنزلية وأن يصبحن أحيانًا جواري في فراش سادتهن. ويشكل الرجال وحدات عسكرية مهمة في داخل جيوش الخلافة أو السلطنة: فمن العراق إلى الأندلس، بنى أمراء مختلفون سلطتهم على القوة العسكرية لوحداتهم من العبيد، السود أو المماليك، مستخدمينهم كثقل مقابل للقوات العربية أو القوات المؤلفة من البربر. وهكذا لعب العبيد الصقالبة (السلاف) دورًا مهمًا في جيوش خلافة قرطبة في القرن العاشر وفي إدارة البلاط[٨٥]. على أن هذه كانت استراتيجية خطرة تؤدي أحيانًا إلى تمردات مسلحة من جانب العبيد وإلى اغتيالات (كان ضحيتها عدد من القادة القرطبيين في الثلث الأول من القرن الحادي عشر)، بل إلى انقلابات كالانقلاب الذي يطيح بأيوبيي مصر لصالح المماليك في عام ١٢٥٠.

ويكابد رجال آخرون الإخصاء ليصبحوا خصيانًا ؛ ويُعهد إليهم بحراسة الحريم الأميري وبمهمات ذات طبيعة إدارية. ويستخدم ملاك الضياع الكبيرة

(*latifundia*) في بعض أجزاء أوروبا عبيدًا مسلمين بأعداد كبيرة. وفي قبرص وفي صقلية، على سبيل المثال، يجري استخدامهم في زراعة قصب السكر ؛ وسوف يؤدي إدخال قصب السكر في مملكة بالنسيا، ثم في البرتغال، إلى تشجيع نمو العبودية الزراعية الراسخة بالفعل: وسوف تمتد هذه الممارسات فيما بعد إلى الجزر البرتغالية في المحيط الأطلسي في القرن الخامس عشر، وإلى المستعمرات الإيبيرية في أميركا في القرن السادس عشر(٨٦). كما أن زراعات كثيفة أخرى، كزراعة أشجار التوت (لتغذية دود القز) تعتمد هي أيضًا على العبودية، خاصة في منطقة جنوة(٨٧). لكن غالبية العبيد في أوروبا القروسطية تخدم في المنازل الأرستوقراطية والبورجوازية، فهي مكلفة بالطبخ وترتيب وتنظيف المنزل ورعاية الأطفال. وقد خدمت بعض النساء كمرضعات: والشابة القادرة على الإرضاع أغلى بكثير في الأسواق. وفي جنوة أو في البندقية، يجري شراء صبايا منحدرات من المغرب أو في الأغلب (اعتبارًا من القرن الثالث عشر) منحدرات من أراضٍ متاخمة للبحر الأسود. ونجد عبيدًا حتى في الأوساط المتواضعة نسبيًّا، لدى الحرفيين مثلاً في المدن الإيطالية أو البرتغالية، كان من الوارد أن يكون الصبي [في الحرفة] أو الخادمة الحرة أكثر كُلفة بكثير بالنسبة لهم(٨٨). وفي عقود زواج العائلات الأرستوقراطية الإيطالية، غالبًا ما كانت العبدة جزءًا من الدوطة التي يقدمها والدا المتزوجة. ومن الصعب تقدير حجم جماعة العبيد: ومن المفترض أنه كان هناك ١٣٧٥٠ من الصقالبة، العبيد والمعتقين، في قرطبة في القرن العاشر(٨٩) ؛ ويشار إلى وجود ١٢٢٥ عبدًا في برشلونة في عام ١٤٣١. وفي جنوة، في منتصف القرن الخامس عشر، ربما كان هناك ٣٠٠٠ عبد (بينهم غالبية عظمى من النساء والصبايا)، ما قد يمثل نحو ٣% من سكان المدينة، وإن كان يمثل ١٠% من النساء دون الثلاثين من العمر(٩٠).

وإذا كانت المصادر السردية قليلة فيما يخص هؤلاء العبيد، فإن النصوص المعيارية غزيرة بالمقابل: من الكتاب المقدس أو القرآن إلى صكوك القوانين البلدية أو إلى عقود البيع أو أيضًا إلى مراسيم الإعتاق. وبالنسبة للقانون الروماني والبيزنطي فإن العبد هو كل ابن لامرأة عبدة أو كل أسير خلال حرب ؛ كما يجري الاعتراف من الناحية النظرية بالعبودية العقابية، والتي يبدو أنها تُمارَسُ أقل فأقل في العصر الوسيط. والسيد الذي يود الزواج من عبدته يتعين عليه أولاً إعتاقها.

ويحظر القانون الإسلامي اختزال المسلم أو الذمي إلى العبودية ؛ وهذه التحريمات تُراعي بوجه عام، إلاّ في الحالات، النادرة، التي تتعلق بالزنادقة الذين يُرى أحيانًا أنهم غير جديرين بالاحتفاظ بحريتهم[٩١]. والطفل المولود لأمّ أمَة يعتبر عبدًا لسيد والدته، إلاّ إذا كان الأب هو السيد نفسه، ففي هذه الحالة يكون الطفل حرًا شرعيًا ؛ وعندئذ تصبح أمةُ الأمَةُ أم الولد: فتبقى على وضعها كأمَة؛ لكن السيد لا يعود له الحق في إعادة بيعها، وهي تُعتَقُ لدى موت هذا الأخير. والابن المولود من ارتباط كهذا له حقوق الإرث نفسها التي لأبناء النساء المتزوجات ؛ وليس من غير المألوف أن يصل ابن أمَة إلى قمة السلطة[٩٢]. فأم خليفة قرطبة العظيم عبد الرحمن الثالث كانت مخطوفة إفرنجية، وجدته لأبيه كانت جاسكونية[٩٣].

وقد لجأ يهود ومسيحيون ومسلمون إلى العبودية في العصر الوسيط ؛ وكان ذلك ممارسة مقبولة بشكل واسع، حتى من جانب رجال الدين والمؤسسات الدينية، على غرار الأديرة أو الأخويات العسكرية التي امتلكت عددًا مهمًا من العبيد. وفي بيزنطة، يحتفظ الرهبان والراهبات المنحدرين والمنحدرات من أصل أرستوقراطي بعبيدهم الشخصيين الذين يخدمونهم في الدير[٩٤]. وأحيانًا، تدفع الميولُ إلى التمسك بأهداب الدين السادةَ إلى معاملة عبيدهم بتساهل، بل إلى إعتاقهم. وبحسب الأحاديث النبوية، من المفترض أن محمد قد ذكّرَ الكفار بأن الله، الذي منحهم السلطة على عبيدهم، قادر أيضًا على قلب الأدوار. لذا يجب إبداء اللطف والإنصاف تجاه العبيد. وبحسب عدة كُتّاب مسيحيين، قد تكون العبودية عقابًا على الزلل البشري، وهو عقاب يجب تحمله بخضوع وصبر ؛ ثم إن الكتابات التمجيدية غالبًا ما تصور أسرَ المسيحيين البيزنطيين الذين خطفهم قراصنة مسلمون على أنه امتحان يسمح للقديس بإظهار فضائله – وأحيانًا بإنجاز معجزات تقود إلى تحريره أو إلى تحول خاطفيه إلى اعتناق المسيحية[٩٥]. وبالنسبة ليهود ومسيحيين ومسلمين عديدين، فإن إعتاق المرء لعبيده عمل من أعمال التقوى والورع. وقد رأينا أن القرآن يشجع المسلم على إعتاق من يأسرهم في الحرب، سواء كان ذلك في مقابل فدية أو في تبادل للأسرى، أو منًا– حيث تمثل هذه المبادرة الأخيرة، في نظر حقوقيين كثيرين، وسيلة طيبة لنيل الغفران عن السيئات وللتقرب إلى الله[٩٦]. ويؤكد أحد الأحاديث النبوية أن من يعتق عبده المسلم سيتم عتقه من عذاب جهنم ؛

ويقول حديث آخر إن المسلم الذي يعلم أمَةً ويعتقها، ثم يتزوجها عزيزةً مكرَّمةً، له ثواب مضاعف في الجنة[٩٧]. وتتحدث الكتابات التمجيدية البيزنطية عن حالات مختلفة لقديسين من المفترض أنهم أعتقوا عبيدهم ليتفرغوا بعد ذلك لحياة تقية ورعة ؛ وهنا فإن مؤسسة العبودية ليست هي العقبة في وجه الحياة القدسية بقدر ما إن العقبة هي حيازة ممتلكات (بشرية أو غير بشرية)[٩٨]. وفي القسطنطينية وفي مدن إيطالية كجنوة أو البندقية، نجد العديد من قرارات الإعتاق، إمّا لتمكين عبدة خدمت سيدها خدمة طيبة من عقد زواج من رجل حر، أولتحرير العبيد لدى موت السيد (حتى وإن كانت الوصية التي تتضمن القرار تنص غالبًا على أن عبدًا أو اثنين يجب أن يبقيا في خدمة أرملته). وقرارات الإعتاق تذكر عن طيب خاطر أسبابًا ذات طابع ديني: حب الرب أو قديسيه، العفو عن الخطايا، الرغبة في الخلاص الأبدي. ويمكننا أن نلاحظ بالمناسبة أننا نجد إعتاقات *in extremis* [في اللحظة الأخيرة] مماثلة للغاية قام بها تجار يهود في القاهرة[٩٩]. وفي المدن الإيطالية والإيبيرية الكبرى نشأت مؤسسات دينية خصيصًا للاهتمام بهؤلاء العبيد المعتقين[١٠٠].

وسوف يُمنح الإعتاق أحيانًا على سبيل المكافأة عن خدمات، ماضية أو قادمة، مؤداة للسيد. وينتهي الأمر بعدد من الأسرى المسلمين في القسطنطينية إلى التحول إلى اعتناق المسيحية والزواج من مسيحية والاستقرار في الإمبراطورية. وغالبًا ما يخدمون في الجيش ؛ وإذا ما صدقنا الجغرافي المسعودي في القرن العاشر، فسوف يكون لدى الإمبراطورية وحدة قوامها ١٢ ٠٠٠ فارس عربي تحولوا إلى اعتناق المسيحية. كما نجد أسرى بيزنطيين أو إفرنج، تحولوا إلى اعتناق الإسلام أو لم يتحولوا، عاملين في جيوش أمراء مسلمين[١٠١].

تسعى تشريعات المدن الإيطالية والإيبيرية إلى تنظيم الحياة الجنسية للعبيد (خاصة الإناث). وإذا كان الأمر يتعلق في الضياع الكبيرة [*latifundia*] بزيجات بين عبيد بالأخص، يتقاسم أطفالهم حالة العبودية، فإن الأمر يتعلق غالبًا في المدن بعلاقات [جنسية] بين عبدات ورجال أحرار. وفي جنوة، فإن من يعترف بأنه المسؤول عن حمل عبدة رجل آخر يجب أن يدفع غرامة للضرر الذي وقع على

السيد ؛ والأطفال المولودون من اتصالات جنسية كهذه هم في الأغلب أحرار، يـتم تسليمهم إلى دور رعاية الأيتام أو يتبناهم آباؤهم. وفي إسـبانيا، بالمقابـل، يظـل الطفل بوجه عام ملكًا لسيد والدته. وميثاق [*fuero*] ترويل (١١٧٦ أو ١١٧٧) يوقع غرامة قدرها عشرون قطعة ذهبية على من يغتصب أمةً من المـار لا تخـصه ؛ وبالمقابل، ليست هناك أي عقوبة لمن يغتصب أمَتَه. وإذا ما ولَدَت أمَةٌ ولـم يكـن الأب هو السيد، فسوف يكون الطفل عبدًا لهذا الأخير إلى أن يشتريه أبوه. ووحدهم الأبناء الذين يتم شراؤهم ثم تحريرهم هم الذين يمكنهم وراثـة أبـيهم. والترتيبـات مماثلة في مواثيق [*fueros*] أخرى[١٠٢].

ويحاول العبد أو المخطوف أحيانًا الهرب. وهذا ليس مشكلة كبرى في المـدن الإيطالية، حيث العبيد بعيدون عن أراضيهم الأصلية ولا يمكـنهم الاعتمـاد علـى عونٍ من السكان المحليين. وفي بيزنطة، قد يلجأ العبيـد الفـارون إلـى الأديـرة ويصبحون رهبانًا. وتقدم لنا الكتابات التمجيدية أمثلة مختلفة لقديسين ربمـا أبـدوا اهتمامًا خاصًا بالتحرير الإعجازي لمخطوفين مسيحيين بيد الكفار، كالقديـسة فـوا دي كونكيز أو سانتو دومينجو دي سيلوس[١٠٣]. لكـن قديـسين آخـرين، خاصـة تيودور التيروني ويوحنا الجندي، يساعدون بـالأحرى الـسادة المـسيحيين علـى استرداد عبيدهم الهاربين[١٠٤]! وفي إسبانيا، قرب الحدود، سعى حقوقيون مـالكيون إلى إيجاد إجراءات تـسمح بـالقبض علـى الهـاربين وإعـادتهم إلـى سـادتهم المسلمين[١٠٥]. وفي الممالك المسيحية، يمكن للعبيد المسلمين الهاربين أن يحـصلوا على مساعدة أو إخفاءٍ لهم من جانب الموديخاريين الأحرار. ويبدو في الواقع أنـه كانت هناك في بعض مناطق إسبانيا شبكة سرّية حقيقية ساعدت العبيد الفارين علي الهرب إلى أرض إسلامية. والحـال أن الـــ *Usatges de Barcelona* [أعـراف برشلونة]، في منتصف القرن الثاني عشر، تقرر مكافآت لإعادة العبيد الهاربين إلى سادتهم[١٠٦]. وفي القرن الخامس عشر، ينشئ ملك آراجون نوعًـا مـن صـندوق تأمين إلزامي لملاك العبيد، الذين يدفعون قسط تأمين سنوي عن كل عبد ويحصلون على تعويضات عن كل هارب. والمال المتحصّل لا يخدم فقط في دفع التعويضات، بل يخدم أيضًا في إعاشة شرطة خاصة وفي دفع المكافآت المستحقة لمن يساعدون في استرداد العبيد. وبمجرد القبض عليهم، يتم بيعهم بالمزاد ؛ ويعود مال البيع إلى الصندوق[١٠٧].

إن التعايش الديني في أوروبا ليس ناشئًا عن الهجرات في القــرن العــشرين: فهو موجود في المجتمعات المسيحية والمسلمة في أوروبا علـــى امتـــداد العــصر الوسيط. والأقليات الدينية – اليهودية والمسيحية والمسلمة– تلعب دورًا رئيسيًا، في العصر الوسيط كما الآن، في نقل المعارف والثقافات وكذلك في تجارة السلع.

الفصل الرابع

بحثًا عن الذهب المصري: التجار في عالم البحر المتوسط

تاريخ العلاقات الديبلوماسية والعسكرية والثقافية في البحر المتوسط مرتبط دومًا بتاريخ التجارة. والبلدان الإسلامية واقعة على المحاور الكبرى للتجارة العالمية التي تربطها بالهند والصين وبيزنطة وأفريقيا والعالم اللاتيني. وفي القرن العاشر، ليست أوروبا سوى شريك أصغر في هذه التبادلات، إلاّ أنه في القرون التالية تتطور العلاقات التجارية وتسهم في النهوض الاقتصادي للحضارتين، ما يجعل من منطقة البحر المتوسط وحدة اقتصادية.

المدن والأرياف بين أوروبا والعالم الإسلامي

لدى وفاة محمد (عام ٦٣٢)، تُعَدُّ القسطنطينيةُ المدينةَ الكبرى الوحيدة في أوروبا[١]. وبوصفها المركز الثقافي والسياسي والاقتصادي لإمبراطورية من المؤكد أنها أصابها الضعف جرّاء الحروب الأخيرة مع فارس وغزوات السلاف والآفار، إلاّ أنها تبقى مع ذلك المتروپول الكبير، رئة التجارة مع بقية الإمبراطورية: مع المدن الواقعة حول بحر إيجه (ثيسالونيك، إفسس، سميرن [إزمير، فيما بعد]، ميليت)، ومع مدن الغرب (روما، راڤينا، قرطاج) أو مع المدينتين الكبريين الأخريين في الإمبراطورية، الإسكندرية وأنطاكية. وفي القرن السابع، يجري الاستيلاء على هاتين المدينتين الأخيرتين من جانب الجيوش المسلمة التي تحاصر القسطنطينية مرتين (٦٧٤ – ٦٧٨ ثم ٧١٧ – ٧١٨)، من دون أن تنجح. وتظل المدينة الأكبر في أوروبا بيزنطية حتى فتحها من جانب البنادقة والصليبيين خلال الحملة الصليبية الرابعة، في عام ١٢٠٤.

وقد استولى المسلمون على المدن الأعلى كثافةً سكانية والأوفر ثراءً في الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية في القرن السابع، ماعدا القسطنطينية. ومن إصفهان إلى لشبونة، تواصل نخب من السكان الأصليين (الذين أصبحوا ذميين) إدارة مدن وأرياف ما أصبح الإمبراطورية الإسلامية. والحال أن المدن، وهي مواقع اختلاط الشعوب والتقاليد المختلفة، إنما تشهد ميلاد ثقافة وحضارة مسلمتين. والخلفاء الأمويون (٦٨٠ – ٧٥٠) هم أول من يبدون رغبة في إدراج الإسلام وسلطة الخلافة في الروح الحضرية. ونحن نرى ذلك في المدن الفلسطينية والسورية، خاصة القدس (حيث يُبنى مسجد قبة الصخرة في عام ٦٩٢ والمسجد الأقصى بعد ذلك بعشرين سنة) وفي دمشق، التي جرى تحويلها إلى عاصمة كبرى على مستوى الطموحات الخليفية (مسجد كبير، مجمع قصور). وسوف يجري سلب ونهب القصر الدمشقي خلال الانقلاب العباسي في عام ٧٥٠ وسوف تُزال أسوار المدينة ؛ أمّا بغداد، عاصمة السلالة الحاكمة الجديدة، فسوف تستلهم في آن واحد مثال دمشق و، بدرجة أقل، مثال كتيسيفون، العاصمة الفارسية القديمة القريبة تمامًا. والحال أن شبكة حضرية بأكملها، تمزج مدنًا رومانية وفارسية، ومدنًا جديدة ناشئة عن فسطاطات عسكرية عربية ومنشآت جديدة أخرى، إنما تترسخ[٢]. ويتشكل نموذج للمدينة المسلمة القروسطية: المسجد الكبير بمآذنه التي تطل على المدينة ؛ قصر الأمير (الخليفة، الأمير، السلطان) المتاخم غالبًا للمسجد ؛ الحمامات، الأسواق، المساجد الصغيرة في الأحياء ؛ ثم الأسوار، التي تحيط كل شيء، والتي من الواضح أن الهدف من علوها ورسوخها هو الدفاع العسكري وإن كانا يعبران أيضًا عن سلطة وثراء المدينة وأميرها. ويصرح أندريه ميكيل بأن «أجمل مصدر للبهجة في العصر الوسيط الإسلامي هو مدنه»[٣]. والواقع أنه، في عصر تتألف فيه أوروبا من مجتمعات ريفية أساسًا، يصبح الإسلام الحضارة الحضرية بامتياز: فمواقع السلطة في أوروبا اللاتينية هي بالأخص القلاع ؛ أمّا في عالم الإسلام فهي المدن. ومواقع التعليم والإنتاج المكتوب في أوروبا (قبل القرن الثاني عشر) هي الأديرة بالدرجة الأولى: أمّا في عالم الإسلام فهي المساجد والمدارس في المدن الكبرى. وفي التقسيم الثلاثي الشهير للمجتمع الإقطاعي الأوروبي كما تصوره الرهبان نحو عام ١٠٠٠ (من يصلون ومن يحاربون ومن

يفلحون الأرض)، يهيمن العالم الريفي، بينما يميل الحقوقيون المسلمون على العكس من ذلك إلى رؤية المجتمع في صورة المدينة، مميزين بين التجار الأغنياء أو الممولين، من جهة، والعمال والحرفيين، من الجهة الأخرى. بينما الفلاحون، شأنهم في ذلك شأن البدو تماما، ينظر إليهم على أنهم خارج المجتمع المتحضر ؛ وهكذا فإن المؤرخ المغربي العظيم ابن خلدون يضع هاتين المجموعتين في سلة واحدة(٤).

ومن ثم فليس من الغريب أنه اعتبارا من القرن التاسع أن نجد في أوروبا المسلمة، أي في إمارة ثم خلافة قرطبة، المدن الأوروبية المهمة الوحيدة بخلاف القسطنطينية. قرطبة أولا، مقر السلالة الحاكمة الأموية في الغرب، حيث يجري إحياء ذكرى دمشق الزائلة وحيث تجري المنافسة مع بغداد العباسية(٥). وإذا ما صدقنا ابن حوقل (القرن العاشر)، فإن هذه العاصمة «ليس بجميع المغرب عندي لها شبيه ولا بالجزيرة والشام ومصر ما يدانيها في كثرة أهل وسعة رقعة وفسحة أسواق ونظافة محال وعمارة مساجد وكثرة حمامات وفنادق»(٦). وعلاوة على قرطبة، تحيا مدن أندلسية عديدة على الحرف والتجارة. والمرية هي الميناء الأهم، «مفتاح» الأندلس بحسب الجغرافي أحمد الرازي في القرن الثاني عشر: فهناك ينتجون الحرير ويبنون السفن ؛ وتشير عدة عقود في وثائق جنيزا القاهرة إلى المدينة. ويصف الرازي هذا نفسه موانئ أخرى على ساحل البحر المتوسط (خاصة بالنسيا ودنيه وملقة)، ثم يصور إشبيلية على أنها أفضل موانئ الأندلس، حتى وإن كان الوصول إليها عن طريق البحر المتوسط يتطلب عبور مضيق جبل طارق، ثم صعود الجوادالكبير على امتداد ٨٠ كيلومترا. وقبل العام ١٠٠٠، تربط طرق التجارة الأندلس أولا بالمغرب، ثم بمصر وسوريا ؛ والتبادلات مع أوروبا شمال البرانس أقل تواترا(٧).

وفي بحر متوسط تسيطر عليه المواجهة والمنافسة بين البيزنطيين والأمويين والعباسيين، تلعب بقية أوروبا دورا طفيفا ؛ ففي القرن الثامن، نجد أن المناطق الإيطالية والبروفنسالية الساحلية ضحية لغارات السلب والنهب بأكثر مما هي قوى فاعلة اقتصادية، ما دفع المؤرخ البلجيكي هنري بيرين، في كتابه **محمد وشارلمان**، إلى التأكيد على أن السيطرة الإسلامية على البحر المتوسط هي التي دقت ناقوس موت العالم الروماني القديم وأرغمت أوروبا على إعادة محورة نفسها على

الشمال. ومن المفترض أنه في القرن الحادي عشر فقط، عندما تكسب الدول المسيحية الميزة العسكرية في البحر المتوسط، أمكنها الوصول من جديد إلى التجارة الكبرى. ويرى موريس لومبار، على العكس من ذلك، أن الاتصال بعالم إسلامي أكثر تطورًا من الناحية الاقتصادية هو تحديدًا ما يسمح لأوروبا بأن تصبح ثرية وبأن تشارك في التجارة التي تنتهي إلى السيطرة عليها. وإذا كانت المصادر تظل ضئيلة، فإن الأركيولوجيا وعلم المسكوكات قد سمحا بتدقيق مثل هذه التأكيدات(٨). لقد احتفظت أوروبا بدور في اقتصاد عالم البحر المتوسط، كما تشهد على ذلك النقود العربية، خاصة الأندلسية، التي عثر عليها في بلاد الغال وفي إنجلترا أو في سكانديناڤيا والتي ترجع إلى ما بين القرنين الثامن والعاشر. ومن المؤكد أن هذه النقود لا تنتقل بفضل التجارة وحدها: فمن الوارد أيضًا أن تكون متأتية من هدايا أو أسلاب. لكنها توحي مع ذلك بوجود تبادلات وتشير أحيانًا إلى تلاقيات غريبة: مثال ذلك قطعة نقود عثر عليها في پولونيا تحمل، على أحد وجهيها، نقشًا عربيًا باسم الخليفة القرطبي هشام الثاني (٩٧٦ – ١٠٠٩) و، على الوجه الآخر، نقشًا لاتينيًا باسم الإمبراطور الجرماني هنري الثاني (١٠٠٢ – ١٠٢٤) (٩). وإذا كان يصعب إدراك من الذي قد يكون سك عملة كهذه ولأية أسباب، فإنها تشهد بوضوح على وجود علاقات بين العاهلين – في آن واحد، من دون شك، على المستوى الديپلوماسي وعلى المستوى الاقتصادي.

ويشدِّدُ المؤرخون على الدور المهم الذي لعبته بالفعل تبادلات الهدايا في التأكيد الملموس للأواصر السياسية والاجتماعية في أوروبا في أوائل العصر الوسيط، سواء كان ذلك بين زوج وزوجة أو بين تابع وسيد، أو بين ملكين متحالفين. ومن هذه الزاوية، فإن قوائم الأشياء المتبادلة خلال السفارات بين قرطبة والقسطنطينية، أو بين إكس – لا– شاپل وبغداد، تُعَدُّ لافتة. وهكذا، فخلال المفاوضات على تحالف معاد للأمويين بين الملك الإفرنجي پيپان القصير والخليفة العباسي المنصور في ستينيات القرن الثامن، كان السفراء من الجانبين «مثقلين بالهدايا»(١٠). وعندما تصل، في عام ٨٠٢، سفارة جديدة إلى بلاط شارلمان في إكس – لا– شاپل، تحمل معها منسوجات من الكتان والحرير، وعطورًا وتوابل، وساعةً جدارية برونزية وشمعدانًا من البرونز وحيوانات غرائبية، بينها فيل،

مسمّى بأبي العباس، يثير إعجاب البلاط ويُعَايَنُ اختفاؤه بعد ذلك بثمانية أعوام بمشاعر الحزن[١١]. وليس من المعروف بالضبط ماهية الهدايا التي أرسلها شارلمان إلى بغداد، إلاّ أن مما لا ريب فيه أنه قد يكون وجد صعوبة في أن يثير في بغداد شعور الإثارة نفسه. وبالمقابل، يتبارى الحلفاء العباسيون والأباطرة البيزنطيون، عند إرسال سفارات بين العاصمتين، في الإسراف في الهدايا: ومن المفترض أن الخليفة المأمون، بعد تلقيه هدايا باذخة من جانب الإمبراطور ثيوفيل (٨٢٩ – ٨٤٢)، قد أمَرَ بأن: «أرسلوا إليه هديةً أغلى مائة مرة من هديته، حتى يعرف قوة الإسلام والنعم التي مَنّ الله بها علينا»[١٢](×).

وعلى مستوى عادي أكثر، مثّلت أوروبا بالنسبة للاقتصاد المتوسطي مصدرًا مهمًا للمواد الخام: الخشب والحديد خاصةً ؛ الجلود والفراء أيضًا. لكن مما لا شك فيه أن نتاجها التصديري الأهم والأكثر ربحيةً، بين القرنين الثامن والعاشر، هو العبيد، كما سوف نرى.

من «بحيرة مسلمة»
إلى السيطرة الإيطالية بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر

غداة العام ١٠٠٠، بينما كانت خلافة قرطبة تنهار، كانت مصر الفاطمية قد أصبحت المحور الحقيقي للتجارة العالمية، وهذا لثلاثة أسباب. فأولاً، كانت واقعة على تقاطع المحاور الكبرى للتجارة العالمية، بحكم موقعها بين البحر المتوسط والبحر الأحمر. ثم إنها كانت واحدة من أكثر مناطق العالم الإسلامي ازدهارًا، بالنيل الذي يرويها ويخصبها، والذي وفر لها شريان مواصلات لا مثيل له. ويجب أن نضيف إلى ذلك حقيقة أن حكام البلد، الخلفاء الفاطميين (٩٦٩ – ١١٧١) ثم السلاطين الأيوبيين (١١٧١ – ١٢٥٠) قد أدركوا الأهمية التي مثلتها التجارة بالنسبة لبلدهم ولم يفرضوا عليها بوجه عام أعباء ضريبية مسرفة في فداحتها ولا قيودًا على حركة الأشخاص ؛ بل إن المؤرخ شلومو جويتين يصف البحر المتوسط آنذاك بأنه «مجتمع تبادل حر»[١٣].

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

والحال أن رسائل التجار اليهود التي عُثر عليها في الجنيزا الملحقة بكنيس الفسطاط (القاهرة العتيقة) إنما تشير بالفعل إلى اتساع نشاط التجار المصريين، الموجودين من سواحل المحيط الأطلسي في المغرب والبرتغال إلى موانئ الهند. والواقع أنه من الهند كان يجري شراء التوابل (الفلفل والقرفة والزنجبيل، إلخ) لجلبها إلى ميناء على البحر الأحمر: إمَّا ميناء القُلزُم (السويس الحالية)، والذي كانت السلع تنقل منه بالقافلة إلى القاهرة ؛ أو ميناء عيذاب، في صعيد مصر، الذي يجري اجتياز الصحراء من عنده إلى أسوان لهبوط النيل بعد ذلك. وغالبًا ما كانت القافلة السنوية العائدة من الحج إلى مكة فرصةً لجلب سلع شرقية إلى العاصمة. ومن القاهرة، كان يتم نقل السلع بالمراكب إلى أحد الموانئ المتوسطية، رشيد أو دمياط أو، بالأخص، الإسكندرية. ومن هذه الموانئ، كانت تُصدَّرُ إلى فلسطين وقبرص وبيزنطة والمغرب وأوروبا التوابلُ القادمة من الشرق وكذلك المنتجات المصرية والتي كان الكتان أهمها ؛ سواء كان الكتان الخام (الذي كان يصدر إلى المغرب أو إلى صقلية، حيث كان يُنسَجُ) أو القماش المنسوج بالفعل. والحال أن صناعة المنسوجات، في مصر كما في أماكن أخرى في عالم البحر المتوسط، كانت أحد أهم النشاطات الاقتصادية ؛ وبحسب شلومو جويتين، فقد انخرط فيها، بشكل أو بآخر، معظم السكان العاملين في القاهرة. والواقع أن المنسوجات – على شكل ثياب ومفروشات ووسائد وسجاد، إلخ – قد مثلت جزءًا مهمًا من ثراء كل منزل[١٤]. لكن صناعة المنسوجات لم تستوعب الجميع: إذ تذكر وثائق الجنيزا ٢٦٥ مهنة يدوية، من البائع الجوال إلى الصباغ مرورًا إلى ثاقب الدر أو صانع مراود الكحل[١٥]. وقد صنع عدد من هؤلاء الحرفيين سلعًا تصديرية، خاصة الزجاج والمصوغات الذهبية والفضية. كما جرى إنتاج سلع غذائية، في صدارتها السكر: فقد استثمر تجار مصريون كثيرون في معامل التكرير. وكانت هناك أيضًا، خاصة في الموانئ كالإسكندرية، كل أنواع النشاطات المنتجة لمواد الإعاشة في الرحلات البحرية: الخبز المجفف، مملحات أسماك، إلخ.

والحال أن رسائل الجنيزا، وأغلبها مكتوب من جانب تجار تونسيين وصقليين ومصريين، إنما تشير إلى أن الاتصالات كانت متواترة وإلى أن هؤلاء التجار كانوا يجوبون البحر بين فلسطين وقبرص والقسطنطينية وإسبانيا وصقلية

والمغرب. والتجار لا يتخصصون، عمومًا، في مُنتَج خاص، بل يشترون ويبيعون سلعًا متنوعة عديدة. وقد يكون بوسعنا الاستشهاد ؛ بين أمثلة عديدة، بمثال نهراي بن نسيم، الذي يطوف بالبحر المتوسط على مدار خمسين سنة (١٠٤٥ – ١٠٩٦)، فيشتري الكتان من مصر ليعيد بيعه في تونس أو في صقلية ؛ ويستورد إلى مصر الحرير الإسباني واللبدة المغربية والقطن البيزنطي ؛ ويشتري زيت الزيتون والصابون والشمع من تونس أو من فلسطين ؛ ويُصَدِّرُ السكر المصري ؛ ويشتري الياميش من سوريا ؛ ويشتري ويبيع الأحذية والجلود والمجوهرات والكتب والورق ومنتجات عديدة للصباغة والصيدلة ومساحيق التجميل والعطور[١٦]. وفي وثائق الجنيزا، نجد ذكرًا لـ ٢٠٠ مُنتَج، كان أربعون منها موضع تجارة منتظمة وكثيفة[١٧]. ويشارك جزء مهم من المجتمع في التبادلات: فأكثر من مسافر، سواء كان حاجًا أم سفيرًا، سواء كان حاخامًا أو منتميًا إلى فئة العلماء، يستفيد من انتقالاته لكي يقوم بالتجارة. ومن لا يسافرون يلعبون غالبًا دور مموّلين أو منتجين ؛ وفي الأندلس أو صقلية، يمكن استثمار مبالغ، صغيرة أو كبيرة، في تجارة الحرير، مثلما يجري الاستثمار في البورصة اليوم إلى حدٍّ ما.

وبالمقابل، فإن التجار المصريين الذين كانوا يجوبون البحر المتوسط من قبرص إلى إشبيلية، لم يكونوا يذهبون إلى إيطاليا ولا إلى پروڤانس. فالإيطاليون هم الذين كانوا يذهبون، بأعداد ضئيلة بالتأكيد في القرن العاشر، وإن كان بشكل متزايد باطراد في القرون التالية، حتى مصر، خاصة الإسكندرية. وأحيانًا ما يجري تسميتهم بـ«الروم» ببساطة، وهو مصطلح يستخدم عادةً للإشارة إلى البيزنطيين، إلاّ أنه بشكل متواترٍ على نحو متزايد باطراد يجري تمييزهم بتسميتهم بالفرنج أو الإفرنج[١٨]. وكان وصول تجار إفرنج إلى ميناء عربي حدثًا مهمًا بالنسبة للتجار المسلمين. وبمجرد رصد سفنهم، أو حتى بمجرد انتشار شائعة عن وصولهم، ترتفع أسعار بعض السلع، ما يعود بالسرور على البائعين وبفقدان الأمل على المشترين المحتملين. وفي القرن الحادي عشر، يفرح تجار عديدون لوجود الأوروبيين، الذين يدفعون أسعارًا مرتفعة، حتى لمنتجات نوعيتها رديئة. ويبيع الأوروبيون الخشب والجبن والنبيذ (الذي لم يكن شربه محرمًا في العصر الفاطمي[١٩]) ؛ وكانوا يجلبون أيضًا الفضة، وهي سلعة نادرة في الشرق الإسلامي

قبل القرن الحادي عشر، حيث كانوا يستخدمون بالأخص العملات الذهبية. وكـان [التجار الأوروبيون] يأتون بعبيد.

وحتى القرن العاشر، كما رأينا، كانت منطقتان أوربيتان منخـرطتين بـشكل خاص في شبكات التبادلات الدولية هذه: إمبراطورية القسطنطينية وخلافه قرطبـة. وانطلاقًا من هذين القطبين، تستفيد بقية أوروبا بعض الشيء من مَنّ هذه التجـارة: ونجد تجارًا من الإفرنج في مدن الأندلس وتجارًا إيطاليين، بنادقـة خاصـة، فـي القسطنطينية. إلاَّ أنه شيئًا فشيئًا، اعتبارًا من القرن العاشر، يبدأ تجار إيطاليون فـي الذهاب إلى الشرق، خاصة إلى مصر، لكي يتوجهوا مباشرة إلى السوق[٢٠].

والحال أن أمالفي، من القرن التاسع إلى فتحها من جانب النورمان فـي عـام ١٠٧٣، كانت المدينة الإيطالية الرئيسية التي تقوم بالتجارة مع أفريقيا الشمالية[٢١]. وهذا الميناء الواقع في جنوب نابولي ينسج علاقات سلمية مع أغالبة إفريقية [تونس الحالية] منذ القرن التاسع، ما يسمح له بتفادي استهدافه من جانب الغارات البحريـة التي يشنها هؤلاء الأخيرون ضد الساحل الإيطالي، وبالحفاظ علـى اسـتقلاله فـي مواجهة أمراء بينيڤينتو اللومبارديين. ومن المؤكـد أن المدينـة تعتـرف بالـسيادة الإسمية للقسطنطينية، التي تحتفظ معها باتصالات ديبلوماسية واقتـصادية مثمـرة. لكن هذا لا يمنعها من التمتع باستقلال فعلي وبالمشاركة خاصة في التبـادلات مـع إفريقية وصقلية المسلمتين. وهي تقيم علاقات طيبة مـع الفـاطميين بُعيـد إنـشاء الخلافة الشيعية في عام ٩٠٩. ويشارك الأمالفيون بشكل غير مباشـر فـي الفـتح الفاطمي لمصر في عام ٩٦٩ بتزويد الفاتحين بمواد غذائية وأخشاب. ويبدي سـادة مصر الجدد امتنانهم بمنح الأمالفيين امتيازات ضريبية رئيـسية. ووجـودهم فـي مصر تؤكده حادثة وقعت في عام ٩٩٦: ففي القاهرة، راجت شائعات عـن غـزو بيزنطي ؛ فجرى ذبح تجار أمالفيين، مشتبه بتواطؤهم مع الروم: وإذا مـا صـدّقنا كتب الحوليات، فإن مائة قد ماتوا وكانت الخسائر نحو ٨٤ رطـلاً مـن الـذهب. وتبين هذه الحادثة المخاطر التي تتهدد التجار الأجانب، في مصر كما فـي أمـاكن أخرى، إلاَّ أنه لا يبدو أنها قد ثبطت همم الأمالفيين لوقت طويل: فالخليفـة يؤكـد امتيازاتهم ويعوضهم عن خسائرهم المادية. وهـؤلاء التجـار يـصدّرون القمـح والخشب والمفروشات الكتانية والنبيذ وفواكه إيطاليا إلى الشمال الأفريقـي ؛ وفـي

إفريقية [تونس] يحصلون على زيت الزيتون والشمع والذهب ؛ ويحصلون، في مصر، على التوابل والذهب. وتعتمد أمالفي وساليرنو ونابولي المجاورتين لها الطري، العملة الذهبية الفاطمية، كعملة رئيسية، ما يشير بالفعل إلى أهمية هذه الصلات في اقتصاد المنطقة. ويغذي الذهب التبادلات الأمالفية مع بيزنطة وإيطاليا، وبفضلها يحصل الأمراء الإيطاليون والباباوات على سلع ترفية. وتعاني التجارة الأمالفية من نتائج الفتح النورماني في عام ١٠٧٣ (فالملوك النورمان يحبذون باليرمو ونابولي)، ثم من سقوط الفاطميين في عام ١١٧١.

أمّا البندقية، المبنية على أرخبيل على رأس البحر الأدرياتي، فقد كانت، هي أيضًا، متجهة بحزم إلى البحر[٢٢]. وكانت ثرواتها الأولى هي الملح وصيد السمك ؛ وهي تخدم فيما بعد، خاصة بعد انحطاط رافينا، كميناء بيزنطي رئيسي في إيطاليا الشمالية. وشأنها في ذلك شأن أمالفي، تستفيد البندقية من علاقتها المميّزة بالقسطنطينية في الوقت نفسه الذي تتمتع فيه بدرجة كبيرة من الاستقلال الذاتي. وبما أنها محمية بيزنطية، فإنها تصبح من جانبها حليفًا بحريًا ضد السلاف في البحر الأدرياتي، ثم ضد النورمان في إيطاليا الجنوبية. لذا يحصل البنادقة على سلسلة من الامتيازات في العاصمة الإمبراطورية، خاصة في عام ٩٩٢ وفي عام ١٠٨٢، تسمح لهم بالوصول إلى سوق القسطنطينية مع رسوم جمركية ضئيلة. وفي البداية، يشتري البنادقة في القسطنطينية نفسها بالأخص، لكنهم يستقرون على نحو نحو مباشر بشكل متزايد باطراد في موانئ شرق البحر المتوسط ؛ وهم يجلبون، علاوة على الملح والأسماك، أخشابًا وحديدًا وعبيدًا. وبحسب أسطورة تمجيدية، من المفترض أن تجارًا بنادقة في الإسكندرية قد سرقوا في الخفاء رفات القديس مرقس الرسول في عام ٨٢٨، مخفينه في برميل للحم الخنزير لإحباط يقظة رجال الجمارك المسلمين. إلاّ أنه اعتبارًا من القرن الثاني عشر بالأخص، نراهم وقد استقروا بصورة مقيمة في الشرق: في صور بعد فتح المدينة من جانب الصليبيين في عام ١١٢٤ وفي الإسكندرية. ثم إن البندقية تصبح شريكًا مميّزًا لأيوبيي مصر. وكان هدف الحملة الصليبية الرابعة في عام ١٢٠٤، التي موّلها البنادقة إلى حد بعيد، هو الانخراط في فتح مصر ؛ إلاّ أنه جرى تحويلها وقادت إلى سلب ونهب القسطنطينية[٢٣]. وقد استمدت حاضرة الدوچات ربحًا ملحوظًا من

هذا الفتح ؛ فهي قد لعبت دورًا مهمًا في حكم الإمبراطورية اللاتينية الشرقية وأنشأت مستوطنات ووكالات تجارية في بحر إيجه وفي البحر الأسود. وهي لم تنس مع ذلك مصر: فبين عامي ١٢٠٥ و١٢١٧، جرى عقد سلسلة من ست معاهدات سلام وتجارة بين البندقية والأيوبيين: وتتحدث المعاهدة الأولى عن وفد من كبار الوجهاء البنادقة الذين جاءوا إلى مصر للتفاوض على الاتفاق ؛ وسعيًا إلى إبراز التحالف الجديد، أطلق السلطان العادل سراح الأسرى البنادقة وأرسل البلسم إلى دوج البندقية. ومُنِحَ البنادقة حق مزاولة التجارة في كل مكان في مصر، ونقل النبيذ، والاحتفاظ في الإسكندرية بفندق (وهو نوع من استراحة مسافرين ومستودع، كما سنرى) ؛ وتعهد الطرفان بأن لا يهاجم أيهما أراضي أو سفن شريكه[٢٤].

وخلافًا للتقدم البطئ الذي تحرزه البندقية وأمالفي، يبدو أن بيزا وجنوة تخرجان من العدم في القرن الحادي عشر لكي تصبحا، في غضون جيل، سيدتين للحوض الغربي للبحر المتوسط. وقد رأينا أن الساحل الإيطالي غالبًا ما كان، من القرن الثامن إلى القرن العاشر، ضحية لغارات الإفريقيين [التونسيين] ؛ وتتعرض جنوة للسب والنهب من جانب حملة فاطمية في عام ٩٣٥[٢٥]. وفي القرن الحادي عشر، نجد أن اختفاء خلافة قرطبة، القوة البحرية الوحيدة في غربي البحر المتوسط، يُخلِّفُ فراغًا سرعان ما يسده القراصنة والمغامرون. وتصبح الحرب البحرية والقرصنة هي القاعدة، وبعض الجزر، ككورسيكا وسردينيا وجزر الباليار أو أيضًا جربه، هي ملاذات القراصنة المسلمين. وينخرط البيزاويون والجنويون بدورهم في القرصنة، حيث يشنون غارات على الجزر وعلى موانئ الساحل الأفريقي، وضحايا هذه الغارات بالتعاقب هي: سردينيا في عامي ١٠١٥ – ١٠١٦، بون في عام ١٠٣٤، باليرمو في عام ١٠٦٤، المهدية في عام ١٠٨٧، تورتوزا (في إسبانيا) في عام ١٠٩٢، جزر الباليار في أعوام ١١١٣ – ١١١٥.

ويتنازع البيزاويون والجنويون على السيادة على كورسيكا وسردينيا ويعقدون اتفاقات صلح وتبادل مع المدن الإسلامية التي سبق لهم سلبها ونهبها. وبحسب أبو شامه، الإخباري من القرن الثامن، فإن هؤلاء القراصنة والنهابين الشرسين يصبحون تجارًا ويبيعون الآن للمسلمين الأسلحة التي كانوا يهددونهم بها في

السابق. وسعيًا إلى تفادي خطر الغارات وإلى اجتذاب التجارة، يمنح الأمراء المسلمون امتيازات للمدينتين، مجيدين غالبًا اللعب على التنافس القائم بينهما. وهكذا جرى توقيع معاهدات صلح عديدة، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، بين المدن الإيطالية والأمراء المسلمين، يتعهد فيها الطرفان بعدم الانخراط في أعمال نهب أو قرصنة وفي الوقت نفسه يحصل تجار المدينة الإيطالية على حق الوصول إلى سوق أرض الأمير المسلم برسوم جمركية تفضيلية[٢٦].

وغالبًا ما تسهم بيزا وجنوة في فتوحات الأمراء المسيحيين في إسبانيا وفي صقلية وفي دول الصليبيين، إذ تقدمان مساعدتهما في مقابل الأسلاب وفي مقابل امتيازات ضريبية في المدن المفتوحة. وفي القرن الثاني عشر، تتنافس المدينتان على السيطرة على الحوض الغربي، من دون أن ينازعهما في ذلك منازع آخر: فالمرابطون لا يطوّرون أسطولاً مهمًا. ومن المؤكد أن الموحدين يتوصلون إلى تكوين سلاح بحري يشارك في فتوحاتهم ويسيطر، خلال بضع سنوات، على مضيق جبل طارق ؛ وتظهر أهمية هذا الأسطول بوضوح عندما يطلب صلاح الدين عونًا بحريًا من الخليفة المنصور لإغاثة عكا، المحاصرة من جانب فيليب أوجوست وريتشارد قلب الأسد. لكن هؤلاء الموحدين أنفسهم يقدمون امتيازات ضريبية مهمة للبيزاويين، معترفين بالهيمنة التجارية للمدن البحرية الإيطالية.

وفي القرن الثالث عشر، نجد أن الموانئ الكاتالونية، مدعومةً من ملوك أراجون، تصبح قوى فاعلة مهمة، اقتصاديًا وعسكريًا، في البحر المتوسط. وإذا كان كونتات برشلونة وملوك أراجون يواصلون، في القرن الثاني عشر، طلب العون من الأساطيل البيزاوية أو الجنوية لمساعدتهم، مثلاً، في الاضطلاع بعمليات بحرية ضد الأمراء المسلمين الذين يحكمون الباليار أو الأندلس، فإن الكاتالونيين يصبحون، اعتبارًا من القرن الثالث عشر، قوة بحرية حقيقية. فانطلاقًا من برشلونة، ينخرط جاك الأول في فتح الباليار (١٢٢٩ – ١٢٣٥) ؛ ويلعب الأسطول الكاتالوني بالمثل دورًا مهمًا في فتح بالنسيا [بلنسية] (١٢٣٨). واعتبارًا من منتصف القرن، نجد تجار الموانئ الكبرى الثلاثة، برشلونة ومايوركا [ميورقة] وبالنسيا، في كل أنحاء عالم البحر المتوسط تقريبًا: وهم يحصلون على امتيازات في مدينة تونس وبوجي والإسكندرية وأماكن أخرى. وبفضل التحالف المستند إلى

المصاهرة مع آل هوهنشتاوفن واستغلال ذكيٍّ لمذبحة [الفرنسيين] في صقلية في عام ١٢٨٢، يضع بيت أراجون يده على صقلية، ثم يضيف فتح كورسيكا وفتح سردينيا في القرن الرابع عشر، وأخيرًا مملكة نابولي في القرن الخامس عشر. وهكذا تصبح أراجون القوة الكبرى التي لا نظير لها في غربي البحر المتوسط والتي تقترن في أواخر القرن الخامس عشر بكاستيل، القوة البحرية الصاعدة في الأطلسي(٢٧).

كانت المنافسة فظة بين هذه المدن التجارية ؛ فقد اتخذت شكل أعمال قرصنة وأعمال عنف ضد ممتلكات أو أشخاص المدينة المنافسة، واتخذت، أحيانًا، شكل حرب مفتوحة: وهكذا نشبت أربع حروب بين جنوة والبندقية بين عامي ١٢٥٦ و١٣٨١. وقد عرف أمراء مسلمون كثيرون كيف يستفيدون من المنافسة فيما بين هذه المدن عارضين على الحليف المحتمل وصولاً مميَّزًا إلى أسواقهم. وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر، إذا كان يستمر التردد على مصر المملوكية، فإن المنافسة فيما بين الجنويين والبنادقة والكاتالونيين تحتدم بشكل متزايد باطراد في بحر إيجه وفي البحر الأسود. وفي القرم، منفذ طريق الحرير الذي يجتاز الأراضي المغولية، ينشئ الجنويون وكالة تجارية في كافا بينما ينشئ البنادقة وكالة تجارية في تانا. ومن هذين المرفأين، يجري بالتأكيد استيراد الحرير إلى أوروبا، وإن كان يجري أيضًا استيراد العبيد المأخوذين إلى أوروبا وإلى مصر المملوكية. ومن كافا تحديدًا، ينقل الجنويون الطاعون الأسود الذي يجتاح أوروبا والعالم العربي في عامي ١٣٤٧ – ١٣٤٨. ويؤدي الطاعون إلى تسريع انحدار ديموغرافي واقتصادي كان قد بدأ في أوروبا منذ مستهل القرن الخامس عشر. وهذا الاتجاه، المجتمع مع نهوض العثمانيين، سوف يؤذي التجارة الأوروبية في الشرق ؛ وقد تميز القرنان الخامس عشر والسادس عشر بسلسلة من الانتكاسات تفقد المدن الأوروبية بمناسبتها واحدةً بعد الأخرى وكالاتها التجارية ومستوطناتها في البحر الأسود وفي بحر إيجه. والحال أن البحر المتوسط، الذي كان بحيرة إسلامية في القرن التاسع، ثم أصبح بشكل متزايد باطراد بحرًا إيطاليًا اعتبارًا من القرن الثاني عشر، إنما يصبح بشكل متزايد باطراد بحرًا (هو البحر الذي وصفه برودل) تحت سيطرة قوتين عظميين: العثمانيين في الشرق والإسبان في الغرب.

أنماط التبادلات:

العقود، التقانات، المؤسسات المرفأية

على امتداد العصر الوسيط، تتبدل وتتباين أنماط التبادلات والعقود والتقانات والمؤسسات. على أن هناك تماسكًا في هذا التطور البطئ ؛ فبوجه عام، نجد أن التجار الإيطاليين يستخدمون من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر الإجراءات والمؤسسات نفسها التي يستخدمها أمثالهم ومن سبقوهم من اليهود والمسلمين، وقد اعتمدت اللغات الأوروبية في حوض البحر المتوسط عدة مصطلحات عربية تشير إلى هذه الممارسات وهذه المؤسسات.

والحال أن تجهيز سفينة وتحميلها بالسلع وجعلها تبحر في البحر المتوسط قد انطوى على تكاليف ومخاطر ملحوظة. فعلاوة على العواصف والغرق، هناك مخاطر الحرب والقرصنة. ثم إن الحدود بين الحرب والقرصنة وبين القرصنة والتجارة، كانت غالبًا حدودًا جد غائمة. وقد أتيحت لنا الفرصة بالفعل للتحدث عن تواتر الغارات البرية أو القرصنات البحرية، بهدف الانتقام من الإهانات وجني الأسلاب. ومن المؤكد أنه قد جرى تنظيم حملات بأمر ملك في إطار حرب معلنة، لكن الأمر كان يتعلق في الأغلب بعمليات تحقيق للثراء ليست المواجهة الدينية أو السياسية فيها سوى ذريعة. ومن بين الأمثلة العديدة، لنأخذ مثال جبّارة، أمير برقة (في ليبيا الحالية) في القرن الحادي عشر. فبوصفه نصيرًا لفاطميي القاهرة في الزمن الذي كانت فيه إفريقية [تونس] قد تخلصت من الخلافة الشيعية، يخوض الجهاد في آن واحد ضد البيزنطيين وسُنَّة الغرب. وهكذا يهاجم السفن التي تقوم بالتجارة بين إفريقية ومصر والتي تمر قبالة برقة. وللأمير وكلاء في الإسكندرية وفي القاهرة يمكن للتجار الذين جرى الاستيلاء على سلعهم أو أسر مستخدَميهم أن يدفعوا لهم فدية. ويقدم جبّارة مثالاً للتنويع الاقتصادي ؛ فهو يبيع في مصر العبيد المأخوذين من تفتيش السفن البيزنطية ويحصل على مقابل مرتفع لـ «الحماية» التي يوفرها لمن يرجون المرور قبالة برقة من دون أن يتعرضوا للهجوم. كما أنه يقدم مثالاً للمرونة أيضًا: ففي عام ١٠٥١، يصبح جبّارة تابعًا للسني الإفريقي [التونسي] معز بن باديس ويقود من الساعة فصاعدًا غاراته ضد مصر الفاطمية[٢٨]. وفي كل لحظة في البحر المتوسط، هناك دزينات من أمثال جبّارة

(من المؤكد أن أغلبيتهم كانت قدرتها على الإزعاج أقل): إن مغامرين صغارًا، متذرعين بالدفاع عن الدين الحق (المسيحية اليونانية أو اللاتينية، الإسلام السني أو الشيعي) أو عن أمير شرعي، إنما يهاجمون السفن المارة. ولإحباط عزيمتهم، يتم التجمع في قوافل. وتلك هي الحال في الإسكندرية في القرن الحادي عشر، خاصة في وقت الحرب: فالسفن المتجهة إلى المغرب تغادر الميناء معًا، ترافقها سفينة مسلحة تتبع الخليفة(٢٩). وتلك هي الحال أيضًا بالنسبة للمدن الإيطالية، خاصة بالنسبة للبندقية التي تنظم سلسلة من القوافل (المسماة بالـ *muda*) السنوية لوجهات مختلفة.

والحال أن سلسلة بأكملها من التعاقدات والتشاركات تنشأ في العصر الوسيط لتقاسم التكاليف والمخاطر والأرباح(٣٠). وأبسطها، الشركة أو الخلطة بالعربية، تتألف من شراكة يستثمر فيها كل واحد جزءًا من أمواله ويستمد منها نسبة مئوية تتناسب مع المكاسب أو الخسائر. ويتمثل نمط آخر للتعاقد في القراض [الإقراض] بين مموِّل، يقدم رأس المال، و«ساعٍ»، ينقل ويبيع السلع ؛ وهذا النوع من التعاقد يعتمده التجار الإيطاليون في القرن الحادي عشر – يسمونه *commenda* –، يتم في الأغلب توزيع أرباحه بالشكل التالي: ٧٥% للمموِّل، ٢٥% للساعي. وهناك نوع آخر أيضًا: الـ *Societas*، وفيه يقدم الساعي جزءًا من رأس المال، ثلثه غالبًا، ويقدم المموِّل الثلثين الباقيين. وهما يتقاسمان الأرباح. وقد يكون المموِّل جمعية أشخاص: فنحن نجد نساءً ورجالاً جنويين، مثلاً، يستثمرون أحيانًا مبالغ ضئيلة في المشروعات البحرية.

ولتسهيل الدفع، يطور تجار عالم البحر المتوسط أدوات مصرفية. ويجري السعي إلى الالتفاف على مشكلتين: نقل النقود وتحريم الشرائع الإسلامية والمسيحية للربا – وهو تحريم يُفسَّر، غالبًا، على أنه تحريم لأي قرض بفائدة. وغالبًا ما يستخدم التجار الإيطاليون خطاب تبادل: فعلى سبيل المثال، يقوم تاجر أو مصرفي بتسليم النقود إلى متعهد بالعملة المحلية في بيزا ؛ وهذا الأخير يتعهد برد المبلغ لوكلاء المصرفي في مكان آخر، وليكن الإسكندرية مثلاً، بالعملة المحلية، في موعد لاحق. وهذا يكفل للتاجر رأسَ مالٍ لشراء السلع التي سينقلها وتفادي مشكلات نقل وتغيير العملات. وهذه العملية تشكل قرضًا بفائدة مستترة، لأن سعر

التغيير يحدّدُ دائمًا بشكل يعود بربحٍ على المقرض. وفي البلدان الإسلامية، يجــري استخدام الصك، وهي كلمة جرت فرنستها لتصبح الشيك، والذي يسمح بدفعٍ علــى حساب[٣١].

والسفن التي تجوب البحر المتوسط في العصر الوسيط جد متنوعــة ؛ ويجــد هذا التنوع انعكاسًا له في معجم ثري من المصطلحات العربية واللاتينية والإيطالية والكاتالونية. فالمراكب تبدأ من الزورق الصغير الذي يتسع لــشخص أو شخــصين وصولاً إلى السفن الشراعية الكبيرة التي يتألف طاقمها من ٢٠٠ أو ٣٠٠ بحــار. والسفن الغربية تبنى في معظمها وفق نموذج السفن البيزنطية والإسلامية: شــراع لاتيني [مثلث الزوايا] يحدد توجهه لأجل الاستفادة من اتجاه الريح، ودفــة جانبيــة مزدوجة (وهذا حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر، حيــث تظهــر ســفن المحيط الأطلسي، ذات الدفة البسيطة في مؤخرة السفينة وخلــيط مــن الأشــرعة المثلّثة والمربّعة). وعلى أثر فتوحات القرنين الحادي عشر والثاني عشر، نجــد أن البلدان الإسلامية المطلة على البحر المتوسط بها القليل من الغابات التي قد يمكنهــا أن توفر، بكمية معقولة، الخشب الضروري للترسانات البحرية. وبالمقابل، كانــت سردينيا وكورسيكا تدبران الخشب اللازم للترسانات الجنوية، إلى جانــب رجــال لبناء السفن وتشغيلها ؛ وقد استفادت برشلونة من الغابات الكاتالونية. ويــسهم هــذا الوضع في السيطرة المتزايدة للقوى البحرية اللاتينيــة، لاســيما أن بيــع الــسفن للمسلمين محظور بالكثير من قرارات المجامع الكنسية في القــرنين الثــاني عــشر والثالث عشر، ما لا يمنع الجنويين – وآخرين– من ممارسته.

وللإبحار، يستخدم القباطنة العرب الأسطرلاب الذي يسمح لهم بقيــاس خــط العرض ؛ ومنذ أواخر القرن العاشر، يتسنى لهم تحديد اتجــاههم بمــساعدة إبــرة ممغنطة، هي سلف البوصلة (التي تظهر، فيما يتعلق بها، خلال النصف الثاني مــن القرن الثالث عشر). والأرجح أن لديهم أيضًا خرائط بحرية، تشكل أسلافًا للخرائط البحرية التي تحدّد الموانئ والتي استخدمها البحارة الإيطاليون في القــرن الرابــع عشر. وتتحول السفينة التجارية بسهولة إلى سفينة حربية: فبمجرد مصادفة ســفينة معادية، يمكن للقبطان، بالاتفاق مع الطاقم والتجار غالبًا، أن يقــرر الانتقــال إلــى الهجوم على أمل الاستيلاء على السفينة المنافسة وعلى سلعها وأسر طاقمهــا. وإذا

نجح، فإنه يتقاسم الأسلاب مع التجار والطاقم. وتعبر رسائل عديدة من مسافرين عن خوفهم من التورط في أعمال كهذه. وهذا هو السبب في أن الركاب غالبًا ما كانوا موزعين بين الرغبة في الإبحار على مرأى من الشاطئ (حتى يتسنى لهم الاستدلال على المسار على نحو أفضل وحتى يتسنى لهم الوصول إلى البر في حالة وقوع مشكلة) والرغبة في الابتعاد عن الشاطئ، حتى لا يعود بالإمكان رصدهم من جانب قراصنة محتملين ؛ وتتحدث رسائل تجار مصريين وتونسيين عن شعور الارتياح الذي يخامر الجميع عندما لا يعود بالإمكان رؤية الشاطئ[٣٢].

وعلاوة على التجار والطاقم، الذي قد يشتمل أيضًا على جنود ومجذفين، كانت السفن تنقل غالبًا ركابًا: صليبيين ومرتزقة ومهاجرين وحجاجًا متجهين إلى القدس أو إلى مكة. ولدينا قوائم وتعاقدات سفر، لكن وصف الحياة على متن السفن ضئيل. ويسافر ابن جبير على متن سفينة جنوية: ويهبط في موانئ مسيحية ويصف احتفالات عيد جميع القديسين، حين تضاء السفينة بشموع المسيحيين الذين ينصتون إلى مواعظ قسسهم[٣٣]. على أنه يعطي الانطباع بأن التواصلات على متن السفينة محدودة بوجه عام. فكل واحد يمكث مع ذويه ويتحدث بلغته ويأكل الطعام الذي جاء به ويتضرع إلى الله بحسب ديانته عند هبوب عاصفة.

وعندما يهبط مسافر في ميناء، فإن من المتعارف عليه أن من واجبه تقديم نفسه إلى موظفي ديوان الميناء (والكلمة العربية هي التي أعطتنا الكلمة الفرنسية *douane* [الجمرك]) الذي يجب أن يدفع له رسومًا (تسمى بالعُشر) عن قيمة السلع التي يحملها معه: وبحسب القانون الإسلامي، فإن الحاج المتجه إلى مكة كان معفيًا من أدائها ؛ وكان على كل مسلم آخر أن يدفع ٢,٥% وكان على الذمي أن يدفع ٥% وكان على الحربي (ساكن دار الحرب غير المسلم) أن يدفع ١٠%. والواقع أن هذه الجبايات كانت تتباين كثيرًا. ففي مصر الفاطمية والأيوبية، يبدو أن التجار اليهود لم يكونوا يدفعون أكثر مما كان المسلمون يدفعونه ؛ وكل ما كانوا ملزمين به هو أن يكونوا حاملين لشهادة دفع الجزية لا أكثر. وقد حاول صلاح الدين بالفعل فرض نسبة أعلى على التجار غير المسلمين، لكنه عَدَل عن ذلك فيما بعد[٣٤]. ويُصدَمُ ابن جبير، لدى وصوله إلى الإسكندرية، من إلزام الحجاج بدفع العُشر، إلى جانب ضرائب لا ينص عليها القرآن. وهو يعبر عن أسفه حيال الإذلال الذي

يتعرض له المسافرون من جانب موظفي الجمارك[٣٥]. وتتفاوض المدن الإيطالية على مبلغ عُشرها: ففي عام ١١٦١، يمنح الموحدون الجنويين نسبةً قدرها ٨% (ما يعود عليهم بميزة في مواجهة البيزاويين الذين يجب عليهم دومًا دفع نسبةٍ قدرها ١٠%) ؛ وفي أماكن أخرى، كان التجار المسيحيون يدفعون نسبة أعلى، تصل أحيانًا إلى ٢٥% أو ٣٠%. وتعتمد الموانئ الإيطالية قوانين مماثلة: فبوجه عام، استفاد التاجر المحلي من نسبة مميَّزة، بينما كان التاجر من مدينة أجنبية يدفع نسبة أعلى تبعًا لجنسيته. وفي الموانئ وعلى الطرق وعلى ضفاف الأنهار والممرات المائية، غالبًا ما سعت السلطات المحلية إلى الاستفادة من مرور التجار لتحصيل رسوم مرور وضرائب. وفي البلدان الإسلامية كما في العالم اللاتيني، غالبًا ما جرَّ هذا إلى نزاعات ومفاوضات بين السلطات المحلية والسلطات المركزية والتجار.

وبمجرد مغادرة الجمرك، يستقر التاجر في فندق (يسمى أحيانًا بالخان)، وهو نوع من استراحة للتجار والمسافرين[٣٦]. وكانت هذه المؤسسات عديدة: فإذا صدقنا جغرافيي القرن الثالث عشر، كان منها ١٦٠٠ في مدينة قرطبة (قد تنطبق هذه الأرقام بالأحرى على حقبة الخلافة) ؛ ولابد أن غالبيتها كانت منشآت متواضعة. وغالبًا ما جرى منح المدن الإيطالية فنادق في المدن المرفأية في البلدان الإسلامية أو الشرق اللاتيني: وأحيانًا ما تشكل هذه المراكز مجتمعات صغيرة شبه مستقلة ذاتيًا وتحميها أسوار، ويرأسها غالبًا قنصل يتمتع بسلطات إدارية وقضائية. وهي تحوز آبار ماء ومستودعات وأفرانًا وحمامات وحانات وكنائس صغيرة ؛ وكانت هذه المراكز جد ناشطة في الصيف، إلاَّ أنه لا يبقى فيها في الشتاء غير جماعة سكانية صغيرة من المغتربين. وتقدم المدن الإيطالية بدورها فنادق للتجار الأجانب، كالـ *fondaco Tedesco* (فندق الألمان) في البندقية.

وتسعى السلطات المحلية إلى السيطرة على بيع المنتجات المستوردة لتستمد ربحًا من ذلك وتحتفظ أحيانًا باحتكارٍ لتجارة بعض المنتجات. وفي الإسكندرية، فإن سلطات الميناء هي التي تنظم بيعًا بالمزاد العلني في الميناء نفسه ؛ ونحن نلتقي تجارًا إيطاليين في داخل مصر، كالأمالفيين في القرن العاشر والبيزاويين في القرن الثاني عشر، لكن هذا يظل استثناءً. وفي إسبانيا، بالمقابل، يتغلغل التجار الأجانب في الأسواق الحضرية: والحال أن مواثيق [*fueros*] تصدر لصالح المدن

المسيحية إنما تضمن وتنظم دخول التجار المسلمين، بينما في الغرب المسلم، تفعل معاهدات الحسبة (التنظيم الحضري) الشيء نفسه بالنسبة للتجار المسيحيين في المدن الإسلامية. وفي الحالتين، فإن التاجر، لكي يدخل المدينة أو لكي يبيع في السوق، يدفع رسومًا قد تتباين تباينًا كثيرًا.

وعلى الرغم من الإتاوات والعواصف والقراصنة والسرقات والنصابين، كانت التجارة مربحة بشكل مرتفع. ففي منتصف القرن الحادي عشر، كان الفلفل أغلى مرتين في مدينة تونس ممًا في القاهرة: ومن اشتراه في مصر لكي يعيد بيعه في المغرب أمكنهُ الأمل، إن سار كل شيء على ما يرام، في الحصول على ربح نسبته ٨٠%[٣٧]. ولكي نرى كيف تعمل هذه التجارة، دعونا نتابع، مع المؤرخ شلومو جويتين، حزمة «أرجوان» (ثياب مصبوغة بالأحمر)، وزنها ٤٧٤ رطلاً، تنتقل من القاهرة إلى صفاقس (تونس) عبر رشيد والإسكندرية، نحو عام ١١٠٠. إن الحزمة التي تتكلف ٦٦ دينارًا في القاهرة سوف تباع بـ ٩٤ دينارًا في صفاقس. ويدفع التاجر ٣ دينارات كرسوم جمركية في مصر، ودينارًا واحدًا للنقل من القاهرة إلى الإسكندرية و٤ دنانير للنقل في سفينة إلى صفاقس. ما يسمح له بأن يستمد من هذه التجارة ربحًا قدره ٢١ دينارًا، أي نحو ثلث ما استثمره[٣٨]. ومن المؤكد أن من الوارد أيضًا الخسارة، لاسيما أن «الأسعار بيد الله»، بحسب قول عربي مأثور ينسب إلى محمد ونجده غالبًا مكتوبًا في رسائل تجار مصريين، يهود أو مسلمين[٣٩].

أثر التبادلات
على الاقتصادات والذهنيات

تؤدي التبادلات إلى تعديل أنماط حياة سكان أوروبا والبلدان الإسلامية. وهي تؤثر على العادات الغذائية وعادات اللبس: وهكذا تكتشف أوروبا البرتقال والموز والأرز والسكر والفلفل والعديد من التوابل، وكذلك الحرير والحنّاء. وتأخذ البلدان الإسلامية من أوروبا منتجات خام بالأخص (الحديد، الخشب)، لكنها تأخذ أيضًا ثيابًا من الصوف. ومن المؤكد أنه قد لا يتعين المبالغة في تقدير حجم مثل هذه التبادلات: ففي العصر الوسيط، نجد أن جزءًا صغيرًا تمامًا من السكان الأوروبيين

هو وحده الذي كان يمكنه أكل السكر أو تناول أصناف طعام مُتبَّلة ولبس الحرير. لكن هذا التحول المحدود للعادات الغذائية وعادات اللبس في العالم اللاتيني والعربي لن يكون من شأنه سوى الترسخ في القرون التالية. وغالبًا ما كانت سلع العالم «الإسلامي» هذه تنتجها أقليات مسلمة أو يهودية في إسبانيا أو في صقلية. وكان الملوك المسيحيون يشجعون الحفاظ على المزارعين المسلمين المتخصصين في زراعة البساتين الكثيفة وإنتاج الحرير. والحال أن الفتح والتجارة تمثلان، بالنسبة للتجار وملوكهم، وسيلتين للاستيلاء على الثروات المنشودة.

كيف نميز بين تجارة السلع واحتياز الأفكار والتقانات وأنماط التفكير التي ترافقها؟ إن الوسطاء أشخاص، عبيد أو مهاجرون، ذميون أو موديخاريون، يقدمون خدماتهم ومعارفهم، سواء كان ذلك في الملاحة البحرية أو التعدين أو العمارة. ويقدم الطب مثالاً جيدًا: فنشر وترجمة بحوث الصيدلة يحتمان تجارة المنتجات الصيدلانية ؛ ومن دون المكونات، ليس من شأن الوصفات الدوائية أن تساعد على أي شيء، والعكس صحيح. ولكن دعونا ننظر بشكل تفصيلي أكثر في الأثر الذي كان لتجارة بعض المنتجات ذات الأهمية الأولى: العبيد والأسلحة والورق والذهب والفضة والمنسوجات.

كان العبيد واحدًا من أهم منتجات أوروبا التصديرية، بين القرنين السابع والثاني عشر[٤٠]. وقد رأينا كيف أن القراصنة – العرب واليونانيين والإيطاليين والكاتالونيين وغيرهم– ينكبون على غارات سلب ونهب ويثرون على حساب المخطوفين الذين إما أنهم [يتم إخلاء سبيلهم] لقاء فدية أو يباعون في أسواق النخاسة. وكانت هناك أيضًا تجارة ملحوظة في عبيد منحدرين من شمالي وشرقي أوروبا، خطفتهم الجيوش الأوتونية أو البيزنطية أو السلافية، أو باعهم آباؤهم. وقد تحدثنا عن الدور المهم الذي لعبه الصقالبة (السلاف) في البلدان العربية، خاصة في داخل الجيوش الأموية في إسبانيا. والحال أنهم كانوا جد عديدين في أوروبا بحيث إنه لم يعد يُقال *servus*، الكلمة الكلاسيكية للإشارة إلى الخادم غير الحر، بل بالأحرى *esclavus* (صقالبي/ عبد). ويعرف البابا زاكاري (٧٤١ – ٧٥٢) أن البنادقة يشترون عبيدًا من سوق روما لإعادة بيعهم للمسلمين ؛ وإذ ينتابه الغضب، يغلق السوق ويفتدي عبيدًا عديدين يحررهم[٤١]. ومما لا مراء فيه أن هذا لم يكن سوى عقبة موضعية ومؤقتة في طريق هذه التجارة المربحة. وتسعى القسطنطينية

إلى تنظيم هذه التجارة لصالحها، بحظرها تصدير بعض أنواع العبيد (على سبيل المثال، من يعملون في ورش نسج الحرير) وبالسعي إلى منع الإيطاليين من بيع عبيد للمسلمين (وهو حظر قام البابا هادريان الأول بإبلاغ شارلمان به في عام ٧٧٦). وتهدف هذه التدابير في آن واحد إلى تأمين احتياطيٍّ من اليد العاملة ومحاصرة قوى المنافسين المسلمين. لكن هذه التجارة جد المربحة تحتال على العقبة البيزنطية وتتفاداها: فالبنادقة يشاركون فيها بشكل واسع، ويلتف البائعون على الإمبراطورية من الغرب (عبر جرمانيا وبلاد الغال) ومن الشرق (القوقاز) لكي يصلوا إلى الأسواق الإسلامية[٤٢].

وتشير شهادات عديدة إلى انخراط تجار أوروبيين في تجارة العبيد. ففي عام ٨٣٦، يعد أهل نابولي الأمير اللومباردي سيكارد بالكف عن بيع مخطوفين لومبارديين للتجار العرب – وهو وعد يبدو أنه لم يُحترم أيضًا[٤٣]. وفي عام ٨٤٥، يأخذ مجمع ميو علمًا بتجار مسيحيين ويهود منحدرين من مملكة فرانسيا الغربية، ينقلون عبيدًا وثنيين (سلافًا [صقالبة] من دون شك) عبر المملكة لإعادة بيعهم لـ «أعداء الدين» (مسلمي إسبانيا). مصدر إزعاج مزدوج بالنسبة للمجمع: فالعبيد لا يملكون متسعًا من الوقت للاعتراف بالدين المسيحي، وقوة العدو تتزايد جرّاء ذلك ؛ ومن ثم يجري إعلان أن على التجار بيع سلعتهم البشرية في داخل المملكة الإفرنجية، لا تصديرها. وهذا الإجراء قلّما يتم احترامه أو أنه لا يتم احترامه بالمرة ؛ ومما لا مراء فيه أن «أعداء الدين» كانوا يعرضون أسعارًا أهم[٤٤]. ولن يكون من شأن هذه التجارة سوى التزايد في القرن التالي، إذ تغذيها فتوحات الأباطرة الأوتونيين في الأرض السلافية[٤٥]. ولا تظهر فردان بوصفها مجرد وصلة مهمة في هذه التجارة، وإنما هي تتخصص أيضًا في إخصاء العبيد، لأن الخصيَّ ثمنه أكثر أربع مرات من ثمن غير الخصي في الأسواق البيزنطية أو الإسلامية، لاسيما أن القانون البيزنطي يحظر إخصاء العبيد (لكنه لا يحظر استيراد الخصيان) [٤٦].

ومن ثم فقبل العام ١٠٠٠، يُعَدُّ العبد سلعة تصديرية بالنسبة لأوروبا: فتجار أوروبيون يعيدون بيع العبيد في أسواق الأندلس أو أفريقيا الشمالية. وتشهد محفوظات الجنيزا بالقاهرة على شراء عبيد أوروبيين[٤٧]. وفي القرن الحادي

عشر، يبدأ هذا في التغير. فأولاً، كما رأينا، تؤدي فتوحات الأمراء المسيحيين، من البرتغال إلى الأرض المقدسة مرورًا بصقلية، إلى وضع عدد كبير من الأسرى المسلمين في أيدي مسيحيين أوروبيين يمكنهم إطلاق سراحهم مقابل فدية أو إعادة بيعهم. واعتبارًا من القرن الحادي عشر وخاصة في القرن الثاني عشر، تشير المواثيق [*fueros*] الإيبيرية إلى ضرائب خاصة على نقل أو بيع الـ *moros* [المار] (العبيد المسلمين) [٤٨]. ومنذ القرن الثاني عشر، يبيع الكاتالونيون في كاتالونيا وفي جنوة مخطوفين اختطفوهم في غارات سلب ونهب أو اشتروهم. وأسواق العبيد، في العراء أو في قاعات، موجودة في طرفي البحر المتوسط: فيجري بيع العبيد في مزادات علنية في ريالتو في البندقية، وفي أسواق المدن الأندلسية وفي الشرق.

واعتبارًا من القرن الثالث عشر، يتنافس الجنويون والبنادقة في هذه التجارة، والتي يُعَدُّ البحر الأسود أهم مصادرها. فيجري خطف أو شراء عبيد وثنيين أو مسيحيين. ويُصَدِّرُ الجنويون العبيد الذكور إلى مصر المملوكية (حيث سيلتحقون بالجيش) والصبايا إلى إيطاليا، حيث سيخدمن كخادمات[٤٩]. وتجارة العبيد، بالنسبة للتجار الإيطاليين أو الكاتالونيين الذين يشاركون فيها، هي نشاط ضمن نشاطات أخرى: فالمخطوفون أو العبيد (نادرًا ما يزيدون عن عشرين أو أربعين في الرحلة الواحدة) يرحلون في سفن محملة بسلع استيرادية متنوعة. ومن المفترض أن نحو ١٠ ٠٠٠ عبد كانوا يباعون في البندقية في كل عام في القرن الخامس عشر[٥٠]. وكان يتعين أحيانًا الالتفات إلى ديانة العبد وديانة المشتري: ففي الأرض المسيحية، كان من المحظور بيع مسيحي لكافر، كما في دار الإسلام تمامًا، حيث لم يكن بالإمكان بيع مسلم لذمي. وهو ما يقود أحيانًا إلى ممارسات غريبة: ففي القرن الثالث عشر، يبيع بعض التجار الأوروبيين في مدينة تونس عبيدًا مسيحيين لمسلمين ؛ وفيها يبيع تجار آخرون مسلمين على أنهم مسيحيون. وهذه الممارسات، والتي جرى إبلاغ البابا بها من جانب الفرنسيسكان والدومينيكان المقيمين في مدينة تونس، تستثير إدانة قوية لا يترتب عليها بالضرورة أي أثر على هذه التجارة، كما هو واضح[٥١].

ولئن كانت الحرب خطرًا كُليّ الحضور في البحر المتوسط في العصر الوسيط، فإنها تتيح أيضًا فرصًا تجارية مهمة. فبيع الأسلحة والعتاد الحربي ومواد

الإعاشة للجيوش جد مربح في العصر الوسيط، مثلما هو كذلك اليوم. وفي سـياق حرب مقدسة، يجري السعي أحيانًا إلى حظر التجارة مع العدو «الكـافر» ؛ لكـن قرارات الحظر هذه إنما تشهد على انتشار هذه التبادلات[٥٢]. ويـروي الإخبـاري المقريزي، مثلاً، كيف أن وزيرًا مملوكيًا قد أدين لبيعه أسلحة للإفرنج. وقد سـعى ملوك أورشليم المسيحيون والپاپاوات إلى منع التجار الأوروبيين مـن بيـع سـلع استراتيجية (الأسلحة، الخشب، الحديد) لأعداء الصليبيين. وفي عـام ١١٥٤، فـي معاهدة معقودة مع البيزاويين، يحتفظ الفاطميون بالحق في شـراء كـل الحديـد أو القطران أو الخشب الذي ينقله البيزاويون إلى مصر ؛ وبعد ذلك بعـامين، نجـد أن الملك بودوان الثالث، عند منحه امتيازات اقتصادية للبيزاويين، يحظر علـيهم نقـل الحديد أو الخشب إلى مصر. ومما لا مراء فيه أن هذه التحريمات قلّما كانت محـل مراعاة. وفي عام ١١٧٩، يندد مجمع لاتران الثالث بالمـسيحيين الـذين يبيعـون الأسلحة أو الحديد أو الخشب للسراسنة أو الذين يخدمون كقباطنة علـى سـفنهم ؛ وهؤلاء الأشخاص يجري إخراجهم من الملّـة ومـصادرة ممتلكـاتهم، ويجـري اختزالهم هم أنفسهم إلى العبودية في حالة الإمساك بهم. وهنـا أيـضًا، فـإن هـذه العقوبات القاسية يبدو أنها ظلت حبرًا على ورق. وخلال مجمع لاتران الرابع فـي عام ١٢١٥، عند التحضير لحملة صليبية جديدة على مصر، يُعَادُ التأكيد على هـذه المحظورات، مع إضافة الحظر على تقـديم أي عـون أو نـصيحة إلـى أعـداء الصليبيين ؛ إلاّ أنه يجري الآن إدخال تمييز بين المساعدة المقدَّمة للأعداء المعلَنين (الأيوبيين)، وهي محظورة رسميًا، والتجارة مع أمراء مسلمين آخرين، والتي تظل مباحة. وخلال العصر الوسيط كله وبعده بوقت طويل، يندد الپاپـاوات وسـلطات كنسية أخرى بلا جدوى بمن يتاجرون مع العدو.

وأحد المنتوجات التي تتغلغل في أوروبا عن طريق العالم الإسـلامي وتقلـب المجتمع الأوروبي هو الورق، المنتج في الصين منذ العصر القـديم والـشائع فـي العالم الإسلامي منذ القرن الحادي عشر. وتصبح إسبانيا أحد كبار منتجيـه ؛ ويـتم استيراد الورق الأندلسي في مصر في القرنين الحادي عشر والثاني عـشر. وأحـد المراكز الرئيسية للإنتاج في الغرب الإسلامي هو خاتيبا (في جنوبي بلنسية)، التـي استولى عليها في عام ١٢٤٤ چاك الأول، ملك آراجون، الذي يستولي على فابريقة

الورق ويجعل منها احتكارًا للدولة. والحال أن ورق خاتيبا، الأقل تكلفة بكثير من الرق [الجلد الرقيق المصقول]، إنما يصل (ببطء، والحق يقال) إلى أوروبا الشمالية ويشجع تقليده. وليس من قبيل الصدفة أن عهد چاك الأول مُوَثَّقٌ توثيقًا جيدًا بشكل خاص: فورق خاتيبا يسمح له بتطوير ديوانه. ومن دون الورق، وهو اختراع صيني، انتقل إلى البلدان الإسلامية، واحتازته آراجون، كيف يمكن تطوير دولة بيروقراطية؟[٥٣].

إلا أن تجارة الأقمشة الصوفية قد تكون هي التي تُبَيِّنُ على أفضل نحو الأثر، العميق والمتبادل، للتجارة بين العالم اللاتيني والبلدان الإسلامية. وإليكم كيف تعمل هذه الصناعة نحو أواخر القرن الثالث عشر: إن الصوف يتم إنتاجه في كل مكان في أوروبا والمغرب تقريبا، إلاّ أنه يتم إنتاجه بشكل متزايد باطراد في قشتالة وفي إنجلترا وفي سكوتلنده. ويتم نقل الصوف إلى إيطاليا أو بالأخص إلى الفلاندر حيث يتم شغله وصبغه (بصبغات مستوردة غالبًا من العالم الإسلامي، مع مُثَبِّت، هو الشَبَّة، يأتون به في البداية من مصر أساسًا، ثم من فوسيه في آسيا الصغرى)، ثم نسجه. وبعد إنجاز إنتاج القماش، يُبَاع بعد ذلك لتجار إيطاليين يعيدون بيعه في إيطاليا وفي أماكن أخرى من أوروبا وفي البلدان الإسلامية. وتغذي صناعة الأقمشة التجارةَ وبالعكس. وهي تغير عادات اللبس في البلدان الإسلامية كما تغير الاقتصاد في البلدان التي تنتج الصوف: ففي ذلك العصر تظهر الـ *mesta* الكاستيلية [القشتالية] (جمعية مربي الأغنام) لتنظيم ارتياد الكلأ وضمان مكاسب هذه التبادلات جد المربحة ؛ وبعض نبلاء انجلترا الشمالية أو سكوتلنده يحولون أراضيهم إلى مراع للخرفان، عائدها أعلى بالنسبة لهم من عائد العمل الزراعي الذي يؤديه الفلاحون. وفي العصر نفسه، تتهاوى صناعة النسيج المصرية في مواجهة المنافسة الأوروبية.

وتؤدي التجارة إلى تطور النظام النقدي للحضارتين. وفي السابق، كانت العملات في أوروبا من الفضة بالأخص، وكانت مخلوطة غالبًا بالنحاس. وبفضل التبادلات مع المغرب، تصل أوروبا إلى الذهب الأفريقي في اللحظة التي يحتاج إليه فيها تجارها لعقد صفقاتهم المهمة: فيجري استخدام عملات ذهبية إسلامية، وسك عملات مماثلة في صقلية وفي إسبانيا، وفي نهاية المطاف، يسك

الفلورنسيون والجنويون عملات ذهبية اعتبارًا من عام ١٢٥٢. والحال أن فضة المناجم الأوروبية، خاصة مناجم أوروبا الوسطى، إنما تموّل منتجات التجار الإيطاليين إذ يعيدون استخدامها في دفع ثمن مشترياتهم في الشرق. وتحولها مصر إلى عملات تغذي التجارة الصغيرة. وبما أن الذهب له قيمة أعلى نسبيًا في أوروبا بينما الفضة لها قيمة أعلى في المغرب، فإن المغاربة يدفعون غالبًا بالذهب لكي يشتروا المنتجات الأوروبية ويدفع الأوروبيون بالفضة في الأسواق المغربية. وفي المغرب، كما في الشرق، يجري البدء نحو أواخر القرن الثاني عشر في سك عملات بالفضة الأوروبية ؛ وهي عبارة عن دراهم مُرَبّعة لا تحتوي إلا على نقوش إسلامية: «الله أكبر»، «محمد رسوله». وهذه الدراهم التي يسميها الأوروبيون بالـ *millares* تحقق نجاحات عظيمة بحيث إنه يجري في أوروبا سك *millares* مماثلة، يتم استخدامها في التبادلات مع المغرب، وهي تشتمل على النقوش الإسلامية نفسها، ما يصدم البابا كليمون الرابع والملك الفرنسي لويس التاسع.

وقد يكون من الصعب أن نُعَدِّدَ الآثار العديدة للتجارة على المجتمعات الأوروبية والمسلمة في العصر الوسيط: وقد ينظر إلى هذه الآثار على أنها آثار سلبية: فعندما يتسكع الأثمون اليهود السكندريون في حانات عكا ويحتسون الجعة مع المسيحيين، فإنهم يستثيرون الاحتقار من جانب بعض إخوتهم في الدين[٥٤]. وفي إيطاليا اعتبارًا من القرن الحادي عشر، ثم في بقية أوروبا اعتبارًا من القرن الثاني عشر، نشهد نموًّا للمدن ساعد عليه النمو الديموغرافي ونمو التجارة. وهذه الأخيرة تساعد، في كل المدن المتوسطية المشاركة فيها، على توسع النشاط الحرفي الموجّه إلى التصدير. ويتمثل أحد آثار التجارة في انبثاق طبقات حضرية من حرفيين وتجار. وفي عدد كبير من المدن الأوروبية، خاصة في إيطاليا، سوف ينتهي التجار إلى أخذ (بل شراء) السلطة، بينما تظل السلطة، في البلدان الإسلامية، بأيدي النخبة السياسية – العسكرية[٥٥].

وفي البلدان الإسلامية، يجيد أمراء مسلمون مختلفون استخدام الامتيازات التي يمنحونها للتجار الأجانب، خاصة الأوروبيين. ولا أحد يفعل ذلك أفضل من الفاطميين، والأيوبيين الذين خلفوهم: فمصر، في القرنين الحادي عشر والثاني

عشر، توطّد موقعها بوصفها البلد الأغنى في عالم البحر المتوسط وفي العالم الإسلامي، فهي ملتقى طرق التجارة العالمية. وإذا كانت صدارة مصر هذه تتلاشى في العصر المملوكي (١٢٥٠ – ١٥١٧)، فإن السبب في ذلك هو أن الفتوحات المغولية في القرن الثالث عشر قد فتحت طريقًا جديدًا للتجارة البرية، هو طريق الحرير، الذي ينافس الطريق البحري الذي يسيطر عليه المصريون.

واعتبارًا من القرن الخامس عشر، يتنافس البرتغاليون والكاستيليون، عن طريق المحيط الأطلسي، للالتفاف على سيطرة منافسيهم – المماليك والإيطاليين والكاتالونيين– وللحصول من دون وسيط على ثمار التجارة: العبيد، الذهب، السكر، التوابل. العبيد الذين يخطفهم البرتغاليون، كما رأينا، على الساحل الأفريقي. الذهب الذي يحصلون عليه من الأمراء الأفارقة. السكر الذي ينتجونه ويكررونه في ماديرا وفي جزر الأزور في القرن الخامس عشر، كما سوف يتم عمل ذلك في البرازيل وفي جزر البحر الكاريبي في القرن التالي. التوابل التي سيبحث عنها كريستوفر كولومبوس من دون طائل في الكاريبي والتي سيشتريها فاسكو دا جاما عندما يصل أخيرًا إلى الهند في عام ١٤٩٨.

الفصل الخامس

في مدرسة العرب: تبادلات معارف

من غير الوارد تصور التبادلات الاقتصادية بشكل منفصل عن العلاقات السياسية والديبلوماسية والعسكرية. واختلاط الأشخاص والسلع التي تجوب البحر المتوسط يترافق مع اختلاط للأفكار والتقانات والنصوص، للثقافات عمومًا. وقد رأينا، فيما يتعلق بالتقانات والمؤسسات والأدوات التي يستخدمها التجار والملاحون، سواء كانت الأدوات المصرفية أو العقود أو الفنادق أو البوصلة أو خرائط الموانئ، أن كل واحد يستعير ويُعَدِّل، بحسب حاجاته الخاصة وبحسب ثقافته ويقوم بالتجويد عند الاقتضاء.

ومن المفهوم تمامًا أن تبادلات الأفكار والتقانات في حوض البحر المتوسط لا تقتصر على الحقول التِّجارية والبحرية، بل تحدث في جميع المجالات: التقانات الزراعية والمائية والمعمارية والعسكرية ؛ معرفة الطب والصيدلة وممارستهما ؛ الذائقات والمعارف الفنية والموسيقية والأدبية ؛ التمكن المعرفي في العلوم والفلسفة. ومن الواضح أنه قد يكون من المستحيل أن نسجل هنا بيانًا وافيًا بهذه النشاطات ؛ ولن يكون بوسعنا سوى أن نعرض بسرعة الخطوط العريضة وأن نشدّدَ على بعض الأمثلة.

العلم والفلسفة اليونانيان – العربيان في أوروبا اللاتينية

رصدنا بالفعل لدى الجغرافيين اللاتين والعرب فروقًا مهمة في تكوينهم المعرفي وفي علمهم. وهذا التباين أكثر وضوحًا في المجالات العلمية والفلسفية، الأكثر تطورًا بكثير في العالم العربي ممّا في أوروبا اللاتينية[1]. والحال أن الصهر الثقافي والفكري لعناصر يونانية وفارسية وعربية، والذي بدأ بالفعل في ظل أمويي دمشق (٦٨٠ – ٧٥٠)، إنما يتواصل في ظل العباسيين. ثم إن العلم

«اليوناني» كان بالفعل نتاج حضارة هجينة، هلينستية، ثم رومانية، متأثرة بالعلوم البابلية والمصرية والفارسية وسواها. وتلك هي الحالة في القرن الثاني، مثلاً، فيما يخص طب جالينوس أو فلك بطليموس[٢]. وينشئ الخليفة المأمون (٨١٣ – ٨٣٣) بيت الحكمة لحفز ترجمة أعمال علمية فارسية وسُريانية وسنسكريتية وبالأخص الأعمال اليونانية. وبحسب الكاتب البغدادي ابن النديم في القرن العاشر، فإن أرسطو نفسه هو الذي ظهر في المنام للخليفة وألهم مشروعه. ويروى ابن النديم أن هذا الأخير طلب وحصل من الإمبراطور البيزنطي على مخطوطات يونانية[٣]. ومما لا مراء فيه أن الخليفة قد تمكن من الحصول على غالبية النصوص وعلى مترجمين من داخل الخلافة نفسها. وهكذا فقد تُرجم، لكي لا نشير إلاَّ إلى أشهر العلماء، إقليدس وأرشميدس في الهندسة، وبطليموس في الفلك، وجالينوس وإبْقراط في الطب وأفلاطون وأرسطو بالتأكيد. وعلاوة على ذلك تُرجمت أيضًا مؤلفات الرياضيات وعلم الفلك الهندية. ومنذ القرن الثامن، يدرس كُتاب عرب عديدون ويشرحون هذه المجموعة الثرية من النصوص، مضيفين إليها إسهاماتهم الخاصة في المجالات العلمية وفي الفلسفة وفي الإلهيات.

وغالبًا ما قيل إنه في العصر الذي كان الخلفاء العباسيون يجعلون فيه من بغداد عاصمة عالمية جديدة للعلم، كان شارلمان وخلفاؤه يتعلمون بمشقة كتابة أسمائهم. وفي بيزنطة، جرت مواصلة دراسة كلاسيكيات العصر القديم، أمَّا في أوروبا اللاتينية، في العصر الكارولينجي وحتى القرن الثاني عشر أو الثالث عشر، فلم يكن أحد تقريبًا يقرأ اليونانية ولم يكن متوافرًا، باللاتينية، سوى محاورة واحدة من محاورات أفلاطون. ولم يكن متوافرًا في ترجمة لاتينية أي نص لأرسطو ولا أي مؤلَّف لإقليدس أو لإبْقراط أو لجالينوس أو لبطليموس. ومن المؤكد أنه كانت هناك مؤلفات تبسيطية باللاتينية ترجع إلى أواخر العصر القديم ومستهل العصر الوسيط: ماكروب، بويس، إيزيدور. لكنها لم تكن سوى مخلفات بائسة للفكر اليوناني. وبين القرنين الثامن والحادي عشر، نجد بعض آثار لتأثير العلم العربي في أوروبا اللاتينية ؛ ثم، اعتبارًا من القرن الحادي عشر وخاصة القرن الثاني عشر، ينكب أوروبيون عديدون على تعلم العربية، خاصة في إسبانيا، بهدف دراسة العلم والفلسفة و، عند الاقتضاء، ترجمة نصوص إلى اللاتينية. وفي القرنين الثاني

عشر والثالث عشر، سوف يترتب على هذه الترجمات أثر عميق على الحياة الفكرية في أوروبا. ولننظر، على سبيل المثال، إلى مجال الطب.

في الطب كما في الكثير من الفروع المعرفية الأخرى، يتأسس العلم العربي على قاعدة نظرية يونانية تضاف إليها عناصر فارسية وهندية مهمة. ويقدم كُتاب عرب عديدون إلى هذه الأسس إضافات، سواء كان ذلك في النظرية الطبية أم في الممارسة العلاجية أم في الأقرباذين [دستور الأدوية]. وهكذا، ففي عام ٩٨٧، عندما يؤلف ابن النديم كتابه الفهرست، وهو نوع من كتالوج مدروس لمؤلفات مكتوبة باللغة العربية، يُعَدِّدُ ٤٣٠ نصًا طبيًا، منها ١٧٤ نصًا مترجمًا عن لغات أخرى (عن اليونانية أساسًا). وبالنسبة لمجمل العصر الوسيط، من المفترض أنه كان هناك ألف نص عربي في الطب[٤].

وحنين بن إسحق واحد من كبار الشخصيات في حركة استيعاب الطب اليوناني. والحال أن حنين، الذي ولد في أسرة مسيحية في وادي الفرات وهو ابن صيدلي، قد نزح إلى بغداد حيث ارتبط بعمل بيت الحكمة. وقد تعلم اليونانية وقام بترجمات عديدة، منتجًا ترجمات سُريانية وعربية لنصوص في علم الفلك والفلسفة والرياضيات والعلوم التكهنية وفي الطب بالأخص. وفي رسالة مكتوبة في عام ٨٥٦، يشير إلى ١٢٩ بحثًا لجالينوس أَلَمَّ بها وقام هو أو المتعاونون معه بترجمة جانب لا بأس به منها[٥]. وبفضل هذا العمل، احتاز العالم العربي التراث الطبي اليوناني. وقد نجح معاصر لحنين، هو علي بن ربَّان الطبري، في إنجاز موسوعة ضخمة في المعرفة الطبية، في عام ٨٥٠، هي فردوس الحكمة، والتي نرى فيها مزجًا للتقاليد المعرفية اليونانية والفارسية والهندية[٦]. وإذا كان الفكر اليوناني عند الطبري، كما عند كتاب لاحقين، يهيمن على الطب العربي ويصوغ بنيته، فإن المساهمات الشرقية تظل مهمة. وتصف موسوعة فردوس الحكمة بالتفصيل الممارسات الطبية الهندية، استنادًا إلى نصوص سنسكريتية تُرجمت في ظل خلافة هارون الرشيد (٧٨٦ – ٨٠٩) ؛ وفي فصولها عن الأقرباذين يسود معجمٌ أصله فارسي. وهكذا نرى في منتصف القرن التاسع ظهور طب عربي حقيقي، على المستويين النظري والعملي، وهو طب ناشئ عن صهر تقاليد معرفية متنوعة.

تلك هي الأسس التي يعمل عليها الأطباء العرب في العصر الوسيط. وهم يكيفون أو يحسّنون الافتراضات القديمة عن أصول الأمراض والتي تستند عمومًا إلى نظرية توازنِ أو اختلالِ توازنِ العناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) والأخلاط الربعة (الخلط الأسود، البلغم، الدم، الخلط الأصفر) وصفات كل منها (ساخن/ بارد وجاف/ رطب). وعندما لا يكون كبار المفكرين اليونانيين منسجمين، كما عندما تتعارض نظريات جالينوس الطبية مع مفاهيم أرسطو الفيزيائية، يقدم الكُتاب العرب محاجات للاختيار بين الاثنين أو لإجراء توليف بينهما.

وإذا كانت البنية النظرية للعصر القديم تهيمن، فإن الممارسة تواصل التطور، ولا يحدث تردد في تصحيح أخطاء جالينوس، كما يوضح ذلك بشكل خاص الإنتاجُ الغزير لأبي بكر محمد الرازي (المتوفي في عام ٩٢٥ أو في عام ٩٣٥)، والذي يُعَدُّ ٦١ مؤلَّفًا من مؤلفاته الـ ١٨٤ المعروفة مكرَّسًا للطب[٧]. فهذا الطبيب الفارسي، واسع العلم بالنصوص الطبية القديمة، يؤكد أنه قد تفوق على القدماء لأنه، بعد أن تَمَثَّلَ معارفهم، المكتسبة على مدار آلاف السنين، قام باكتشافاته الخاصة وأسهم في تطور العلم. وهو يقول إن الحديث الذي يجتهد يرى بالضرورة أبعد من القدماء. ومؤلفاته الطبية تعبر عن هذا الاعتقاد: فهو يُعَدِّدُ بعنايةٍ أعراض مرضٍ ما ووصفات علاجه عند من سبقوه (من اليونانيين والسُريان والفرس والهنود والعرب)، ثم يقدم أفكاره هو، وهي ثمار خبرة عيادية مهمة، من شأنها تأكيد أو نفي أطروحات القدماء. وعندما تبين تجربته ضعف محاجة من محاجات جالينوس (بشأن التئام جروح الشرايين، مثلاً، أو بشأن علاج القرحات)، فإنه يعرض بوضوحٍ تفنيدها. وإذا كان الرازي يقدم المثال الأروع على هذه الروح النقدية تجاه القدماء، فإنه ليس المثال الوحيد في ذلك. وقد يكون بوسعنا الاستشهاد بمثال عبد اللطيف البغدادي الذي يبين نحو عام ١٢٠٠، على أثر ملاحظة هياكل عظمية، أن الوصف الذي يقدمه جالينوس لبنية الفك الأسفل وصف خاطئ ؛ وهو يسخر من التقدير المبالغ فيه الذي أبداه العلماءُ المحدثون للطبيب اليوناني[٨].

وعلى مستوى النظرية الطبية، فإن أحد أروع التركيبات [النظرية] هو كتاب القانون لابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧)، الموعود بنجاح لا مثيل له، لأنه يصبح

المرجع الأكثر استخدامًا في مدارس الطب من الهند إلى أوكسفورد، وهذا على مدار عدة قرون[٩]. ولا شيء يشير إلى أن [ابن سينا] قد مارس الطب بالمرة ؛ فخلافًا للرازي، كانت معارفه كتبية بشكل حصري تقريبًا. لكن مزايا **القانون** تتمثل في ترتيبه الواضح وعزمه على جعل الطب علمًا عقلانيًّا حقيقيًّا. ويسعى ابن سينا إلى أن يُطَبِّقَ فيه مبادئ المنطق لكي يبين التماشيات بين المرض وأعراضه وعلاجاته.

وتظل أوروبا اللاتينية، حتى القرن الحادي عشر، بعيدة عن هذا العلم الطبي: فهي لا تعرف لا النصوص اليونانية ولا النصوص العربية. ومن المؤكد أننا نجد بعض المؤشرات المتفرقة على تجارة منتجات صيدلانية. وفي تسعينيات القرن الثامن، في رينانيا الكارولينجية، نجد وصفات علاجية تشير بشكل واضح إلى الوقوف على علاجات عربية وإلى تجارة منتجات علاجية قادمة من الشرق، كالكافور[١٠]. لكن الهوة مع العالم العربي، في النظرية الطبية كما في الممارسة، تظل مهمة. والحال أن أسامة بن منقذ، الكاتب السوري في القرن الثاني عشر، إنما يصف بازدراء واحتقار العلاجات الإفرنجية التي يصورها على أنها غبية ومشعوذة ومتغطرسة[١١].

وفي القرن الحادي عشر تبدأ في إيطاليا حركة ترجمات لاتينية لنصوص طبية عربية، ترتبط بقسطنطين الأفريقي. وسيرة هذا الرجل، المنقولة عبر أساطير محتملة إلى هذا الحد أو ذاك، لا تزال مُشَوَّشة[١٢]. إلاّ أنه يبدو أنه كان منحدرًا من إفريقية [تونس] وأنه استقر في إيطاليا الجنوبية حيث توفي في عام ١٠٨٧. ومن المفترض أن قسطنطين ترجم دزينة من المؤلفات الطبية من العربية إلى اللاتينية ؛ وكما هي الحال غالبًا في العصر الوسيط، فإننا بإزاء تكييفات [إعادات تحرير] بأكثر مما بإزاء ترجمات دقيقة. وهي تكشف عن جهل بمؤلفات أفضل كمؤلفات الرازي، مثلاً ؛ وقياسًا إلى ما كان متاحًا في اللاتينية من قبل، فإنها تمثل مع ذلك تقدمًا مهمًّا في النظرية الطبية. وفي ساليرنو بالأخص، في القرن الحادي عشر، استخدمت هذه الترجمات في تدريس وممارسة الطب.

أمّا الترجمات الأهم والأطول عمرًا فسوف تتمثل في الترجمات التي أجريت في توليدو [طليطلة] بإشراف جيرار الكريموني بين عامي ١١٤٥ و١١٨٧. وإذا ما صدقنا القائمة التي أعدها زملاؤه، فمن المفترض أن جيرار قد ترجم ٧٣ عملاً،

بمساعدة زملائه من دون شك[١٣]. وهذه القائمة، المدرَجة في المقدمة المكتوبة لترجمة لعمل من أعمال جالينوس، إنما تبين أن عمل چيرار يتميز ليس فقط بكميته، وإنما أيضًا بنوعيته وتنوعه. ويصف النص كيف أن چيرار، المنحدر من كريمون في إيطاليا، يصل بسرعة إلى المعارف العلمية المتوفرة باللاتينية في القرن الثاني عشر. وبما أن عمل سابقيه قد أثار فضوله، فإنه يذهب إلى توليدو مدفوعًا «بحب المجسطي» لبطليموس، وهو النص الرئيسي في علم الفلك. وبمجرد وصوله إلى هناك، يعاين وفرة النصوص العلمية المتاحة بالعربية - وهي وفرة يقارنها بالضآلة اللاتينية. فيتعلم العربية، ثم يضطلع بترجمة أعمال اختيرت سلفًا لتقديم «تاج» من أجمل زهور الحكمة العربية. وتظهر جودة الأعمال التي اختيرت بشكل واضح: ففي الطب، مثلاً، يترجم عشرة نصوص لجالينوس ونصًا لإبقراط، مقدّمًا بذلك للعالم اللاتيني كل الأساس النظري للعلم القديم. وهو يضيف إلى ذلك عشرة مؤلفات لكُتاب عرب كتبوا في الطب، خاصةً ثلاثة نصوص للرازي والقانون لابن سينا.

على أن عددًا قليلاً فقط من النصوص الطبية هو الذي ترجم من العربية إلى اللاتينية في العصر الوسيط - نحو أربعين من النصوص الألف المتاحة. ومن المؤكد أنه قد جرت مواصلة ترجمة نصوص طبية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، حتى وإن كانت هذه النصوص لم تنجح في منافسة جالينوس أو ابن سينا. والحاصل أن شارل الأول الأنچوي، ملك صقلية، وقد سمع عن كتاب الحاوي، العمل الموسوعي للرازي، قد أرسل سفارة إلى أمير تونس الذي أرسل إليه نسخة من النص العربي أمر الملكُ بترجمتها في عام ١٢٧٩. وفي القرن الرابع عشر، تأثرت مدرسة الطب في مونپلييه بعمل آرنو دو ڤيلنوڤ، وهو طبيب ممارس وأستاذ ومترجم لنصوص طبية عن العربية. وهو ينتقد بقوة معاصريه لاعتمادهم المفرط على ابن سينا وابن رشد ؛ فالفيلسوفان كانا، في رأيه، أقل أهلاً للثقة في الطب من الأستاذين الحقيقيين، جالينوس والرازي الذي يصفه بـ«جالينوس الثاني»[١٤].

وقد يكون بوسعنا أن نتتبع بالشكل نفسه تاريخ العلوم المختلفة في العالم الناطق بالعربية وتاريخ الترجمات والتكييفات التي أدت إليها في أوروبا. وعلى سبيل المثال، فإن مساهمة العلم العربي، عبر الترجمات التي تم معظمها في

القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كانت جوهرية بالنسبة لتطور علم الفلك في أوروبا[١٥]. وعلم الفلك العربي، شأنه في ذلك شأن الطب تمامًا، إنما يولد في بيئة بغداد الثرية في القرن التاسع ؛ واستنادًا إلى بنية نظرية بطليموسية أساسًا، يجري تقديم معارف وأفكار أصولها فارسية وسنسكريتية ثم عربية. وفي الوقت نفسه، يكتفي العالم اللاتيني ببعض المؤلفات التبسيطية لعلم الفلك، اليوناني (ماكروب، مارتيانوس كاپيلا)، قبل أن يقوم عدد معين من علماء الفلك (پيير ألفونس، آديلار دو باث، ريمون دو مارسي)، في مستهل القرن الثاني عشر، بتشجيع دراسة علم الفلك العربي وتدشين حركة ترجمة، تتسع في منتصف القرن[١٦].

وبفضل عمل چيرار ومترجمين آخرين، يصل الفكر اليوناني- العربي في القرن الثالث عشر إلى المراكز الفكرية الكبرى في أوروبا ويُحدِث فيها ثورة كاملة في الدراسات والتفكير. فأرسطو، «الفيلسوف» [بألف ولام التعريف] كما يسمى في الأغلب، يدخل إلى أوروبا مرتديًا عمامة: فالترجمات اللاتينية لمؤلفاته إنما تتم، في غالبيتها، عن العربية وغالبًا ما تكون مصحوبة بشروح أو تعليقات باللغة العربية، كشروح وتعليقات موسى بن ميمون وابن رشد، وهي قريبة العهد. وسوف يكون لها عميق الأثر على الحياة الفكرية في أوروبا اللاتينية، وهو أثر نلحظه أولاً في رد الفعل القوي الذي استثارته في الجامعات الناشئة. وفي عام ١٢١٥، عندما يقوم النائب الپاپاوي روبير دو كورسون بإصدار أحكام جامعة باريس، يحدد أنه لا يجب تدريس مؤلفات أرسطو الميتافيزيقية أو العلمية في كلية الآداب. وهكذا يبدو أن الإجماع لم يكن متوافرًا على حب الثمار الجديدة التي جاء بها المترجمون. على أنه قد لا يجب المبالغة في أهمية هذه التحريمات: إن مؤلفات أخرى لأرسطو، خاصة في علم المنطق، كانت تُدَرَّسُ ولم تكن التحريمات إلاّ تحريمات موضعية: ففي عام ١٢٢٩، حين تود جامعة تولوز الجديدة اجتذاب طلاب، تتفاخر بحقيقة أن بالإمكان عندها دراسة مؤلفات أرسطو الممنوعة في باريس. وتهدف قرارات منع أخرى، في أعوام ١٢٣١ و١٢٤٥ و١٢٦٣ و١٢٧٠ و١٢٧٧، إلى تحريم تدريس بعض المذاهب المفترض أنها تنال من الدين المسيحي، تبرز بينها أفكار أرسطو وابن رشد وتوما الأكويني. لكن المؤلفات الأرسطوطاليسية الممنوعة في عام ١٢١٥ تشكل الآن جزءًا لا يتجزأ من المقرر الدراسي الجامعي.

ويبحث لاهوتيون مختلفون عن طريق وسط بين التحمس الذي لا حدود لـه، لدى البعض، لهذه الفلسفة الجديدة ورفض البعض الآخر المطلق لها. والأصحاب الرئيسيون لهذا الحل الوسط هما ألبير الأكبر (١١٩٣ - ١٢٨٠) وتلميذه توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) اللذان يؤكدان أنه لا يجب السعي إلى استخدام حقائق الفلسفة أو العلم لإثبات حقائق الدين، إلاّ أن بالإمكان بيان أن هذه الحقائق لا تتعارض فيما بينها. ويصوغ ألبير، في مؤلفاته العلمية واللاهوتية، تركيبًا مهيبًا لمعارف عربية ويونانية وتوراتية وإنجيلية وكنسية، محاولاً إزالة أو التقليل من شأن الخلاف فيما بين هذه المصادر المختلفة واستبعاد الأفكار المنظور إليها على أنها زنديقية (مثال ذلك، القول بأن العالم أزلي وغير مخلوق، كما يؤكد ذلك أرسطو وابن رشد). والحال أنه على هذا الأساس يبني توماس نسقًا فكريًا مهيبًا، غالبًا ما يشبهه المؤرخون بكاتدرائية قوطية، مستندة بشكل راسخ إلى سفر التكوين وأرسطو وأوغسطين وابن رشد وموسى بن ميمون. ومن المؤكد أن المجادلات تستمر ويجري اتهام بعض العلماء الباريسيين بأنهم «رشديون» [نسبةً إلى ابن رشد]، وبأنهم يُدَرّسُون، بين مذاهب أخرى خاطئة، المذهب القائل بوجود حقيقتين مستقلتين، إحداهما قائمة على الوحي والأخرى قائمة على الفلسفة. وهذا مذهب لم يصغه ابن رشد البتة، لكن الاتهام بـ«الرشدية» وسيلة سهلة لتلطيخ سمعة الأعداء الفكريين. على أن اعتبار توما الأكويني قديسًا في عام ١٣٢٣ إنما يرمز إلى انتصار التركيب الذي قام به للفلسفة اليونانية - العربية واللاهوت المسيحي، وهو تركيب سوف يهيمن على التعليم الديني خلال قرون(١٧).

التبادلات الفنية والثقافية

على المستوى الفني أيضًا، كانت الاتصالات والمؤثرات عديدة وعميقة. ونحن نرصد، في العمارة، في العصر الأموي، استمرارية مع التقاليد الفارسية والبيزنطية، لكننا نرصد أيضًا تجديدات، خاصةً فيما يتعلق بالقصور والمنشآت الدينية. فلأجل بناء قبة الصخرة في القدس (عام ٦٩٢)، الأثر الأعظم الأول للإسلام، يلجأ الخليفة عبد الملك إلى معماريين ومصممي فسيفساء يونانيين: والقبة المغطاة بالذهب، والفسيفساء واستخدام الرخام الملون تستحضر بالفعل الكنائس

البيزنطية. لكن شكلها ثماني الزوايا فريد والفسيفساء لا تصوّر قديسين (كما في الكنائس البيزنطية)، بل تصور موتيفات نباتية مؤداة بشكل مجرد. على أن جدتها الكبرى تظل متمثلة في استخدام نقوش قرآنية، بالعربية، خطها فخيم، ما يجعل من كلام القرآن القدسي موضوعًا تزيينيًا إلى جانب كونه موضوعًا تربويًا[١٨]. ونجد هذا المزيج من التراث البيزنطي والتجديد متكررًا في آثار أخرى من آثار ذلك العصر، كما في المساجد الكبرى في المدينة المنورة (٧٠٥ – ٧٠٩) وفي دمشق (٧٠٦ – ٧١٥) أو المسجد الأقصى في القدس (نحو عام ٧١٥).

وفي القرون التالية، يصبح عالم البحر المتوسط الشرقي *melting pot*(*) ثقافية قوية بحيث إنه قد يكون من الصعب تمييز «المؤثرات» الفنية. فجماعات إثنية ودينية مختلفة تتقاسم ثقافة مادية قليلة التمايز: وعندما نفحص قدحًا من الخزف من القرن الثاني عشر أو قطعة مجوهرات فضية من القرن الثالث عشر، فقد يكون من الصعب تحديد ما إذا كان من صنعها أو استخدمها من اليهود أم من المسيحيين أم من المسلمين، أو ما إذا كان من العرب أو من الأرمن أو من الإفرنج[١٩].

وفي أوروبا، نلحظ استخدام عناصر رمزية أصلها عربي في الأراضي المفتوحة على حساب المسلمين، في إسبانيا وفي صقلية، بادئ ذي بدء. وملوك صقلية النورمان، مثلاً، يسكون نقوذا تحمل مأثورات يونانية ولاتينية وعربية. ويسك روچر الثاني تارينات ذهبية تشير في ظهرها إلى صليب مركزي مع قول مأثور باليونانية: IC XC NIKA: «يسوع المسيح ينتصر» ؛ أمّا وجهها فيحمل نقشًا بالعربية، مع مكان السك (پاليرمو) ولقب الملك بالعربية: المعتز بالله. ونجد المزيج نفسه على المستوى المعماري في تصويرات الملك في كنائس پاليرمو: ففي كنيسة مارتورانا، تشير فسيفساء إلى روچر الثاني والمسيح يتوّجه، ما يشكل استعادة لنموذج ذائع في العالم البيزنطي ؛ وفي سقف الكنيسة الموجودة في القصر، نجد أن صورة مرسومة للملك المتوّج تصوره على شكل سلطان عربي متسلط، جالس القرفصاء، وبيده قدح، وتحيط به خادمات تحركن المراوح اليدوية من حوله. وقد أمر هذا الملك نفسه بأن يخاط له معطف تتويج صوروا عليه، على كل جانب من

(*) بوتقة، بالإنجليزية في الأصل. – م.

جانبي شجرة نخيل، أسدًا (هو رمز للسلطة الملكية) يطرح جملاً أرضنا ؛ والـنقش العربي المحيط به يحتفي بفضائل الملك[٢٠].

وفي أوروبا، تتمتع العمارة البيزنطية والعربية بنفوذ وهيبة مؤكـدتين. ففـي إيطاليا، تصل التحف الفنية والحرفيون من العالم الإسلامي عبر طـرق التجـارة. والحال أن الراهب والإخباري إيميه دو مونكاسان يوضح أنه عنـدما أراد رئـيس ديره، في الربع الأخير من القرن الحادي عشر، زخرفـة أبنيـة الـدير بفسيفـساء جديدة، استقدم من القسطنطينية والإسكندرية حرفيين يونانيين وعربًا[٢١]. وممـا لا مراء فيه أن التجار الأمالفيين، رعاة الدير، هـم الـذين نظّمـوا وصـول هـؤلاء الحرفيين. وفي بيزا في القرن الثاني عشر، كانوا مفتونين بالخزفيات الـواردة مـن الأندلس والمغرب ؛ بل إنه كان يجري دمجها في واجهات كنائس المدينة كعنـصر زخرفي[٢٢]. وفي الكنائس الرومانية [الكاثوليكية] في جنوبي فرنـسا فـي القـرنين الحادي عشر والثاني عشر، تظهر أشكال العمارة الإسـلامية (الأقـواس متعـددة القويسات أو على شكل حدوات) وكـذلك تقاناتهـا (الأحجـار متعـددة الألـوان، الخزفيات). بل إن النص القرآني المرئي في المساجد يصبح مصدر إلهـام: فعلـى حجر الكنائس يجري نقش «نقوش» بالخط الكوفي، بمـا يـشكل محاكـاة تقريبيـة للحروف العربية لأجل تشكيل عناصر تزيينية خالصة. علـى أننـا نلتقـي أحيانًـا بنقوش عربية حقيقية، تشهد من دون شك على وجود حرفيين عرب قـادمين مـن إسبانيا: فعلى أبواب كاتدرائية بوي نقرأ **ماشاء الله**[٢٣].

ويستولي ملوك إسبانيا المسيحيون على قـصور الأمـراء المـسلمين الـذين انتصروا عليهم، من قصر ألخافيريا في سرقسطة، وهو قـصر بُنـيَ فـي القـرن الحادي عشر يصبح واحدًا من مقار الإقامة المفضلة لملـوك آراجـون منـذ فـتح المدينة على يد ألفونسو الأول في عام ١١١٨، إلى قصر الحمراء في غرناطة الذي تستولي عليه إيسابيلاّ وفرناندو خلال فتح غرناطة في عام ١٤٩٢. وعندما يبنـون قصورهم الخاصة، فإنهم غالبًا ما يستلهمون النماذج العربية المحيطة بهم: وأجمـل الأمثلة هو قصر كاستيل، الذي أمـر ببنائـه بـدرو الأول الكاسـتيلي (١٣٥٠ – ١٣٦٩) في آلكاثار بإشبيلية، والذي اشتغل في بنائه، إلى جانب حـرفيين محليـين، عمال أرسلهم محمد الخامس، أمير غرناطة. وزخرفة هذا القـصر مـستمدة مـن التراث العربي بصورة خالصة: جدران مغطاة بالـ *azulejos*، أو بألواح المرمـر

المنحوتة، وأسقف مزخرفة، بل ونقوش عربية تعلن، بين أشـياء أخـرى، أن «لا غالب إلاّ الله».

وقصر پدرو الأول هو تحفة ما يسمى بالفن الموديخاري، وهو أسلوبٌ كلـيُّ الحضور أيضًا في العمارة الدينية في القرنين الثالث عشر والرابع عـشر، خاصـة في آراجون وتوليدو [طليطلة]. فكنيسة سانتياجو ديل آرّابـال التوليدويـة (القـرن الثالث عشر) تبدو وليدة اتحاد بين كنيسة رومانية ومسجد مغربي: فالمخطّط وشكل الواجهات رومانيان، لكن المادة (القرميد) وشكل الأقواس يذكّران بالعمارة العربية. وكنيسة سان رومان المجاورة، والتي ترجع إلى العصر نفسه، أسلوبها موديخـاري مماثل، إذ يمزج بين أشكال عربية وأوروبية. والأكثر إثارة بكثيـر هـو التـزيين الداخلي: فنحن نجد جنبًا إلى جنب رسومًا جدارية مجردة مـستمدة مـن التـراث العربي بشكل خالص وصورًا لقديسين معرّفين بنقوش مزدوجة، عربيـة ولاتينيـة. وحول الأقواس، نجد تناوبًا أيضًا لنقوش باللغتين.

وفي الأدب أيضًا، نجد أن التأثير العربي واضح تمامًا في إيطاليـا وإسـبانيا المسيحية وفي پروڤانس. والحال أن الثراء الثقافي في الأندلس في عصر الطوائـف يتجلى، ضمن أمور أخرى، في إنتاجٍ شعري مهم بالعربية والعبرية. وهـو شـعر هجين وتجديدي، كما نرى ذلك في شكلين جديدين: الزجل، وهو قـصيدة بالعربيـة العامية مع دمج كلمات مستعارة من اللغة العامية الرومانية الإسبانية، والموشـحة، وهي قصيدة بالعربية الفصحى مع لازمة بالرومانية. وقد أصبحت هذه الأغاني جد شعبية عبر العالم العربي ومازالت جد شعبية حتى الآن. وقد أثـرت أيـضًا علـى تطور شعر الغزل المكتوب بالأوكسيتانية، حتى وإن كانت قنـوات ودرجـة هـذا التأثير مازالت تثير نقاشات قوية فيما بين المتخصصين. ويعـدد الإخبـاري إبـن حيان، من بين الأسلاب الهائلة التي وقعت في أيدي فرسان پروڤانس عند الاستيلاء على بارباسترو في عام ١٠٦٤، عددًا كبيرًا من المغنيات اللاتي لم يتخلفن عن فتنة خاطفيهن. ومن المعروف أن أحد المشاركين في هذه الحملة هو الدوق جيوم الثامن الأكيتيني وأن ابنه، جيوم التاسع، كان أول أعظم الشعراء التروبادور. فهل يُفتَرَضُ أن الزجل والموشحات التي استمع إليها جيوم على شفاه إماء أبيه قد ألهمـت هـذا الشاعر البروڤانسي الأول؟[٢٤]

وقد لقيَ الأدب العربي في العصر الوسيط النجاح أيضًا لدى كُتّاب وقراء أوروبيين. إن حكايات مختلفة من **ألف ليلة وليلة** ومن **كليلة ودمنة** ومن نصوص أخرى قد نقلت، شفاهةً أو عبر الترجمة المكتوبة، ثم عُدّلت من جانب كتاب أوروبيين. ففي القرن الثاني عشر، يؤلف بيير ألفونس الـ *Disciplina clericalis*، وهي عبارة عن أنطولوجيا أقوال مأثورة مصحوبة بحكايات قصيرة أصلها عربي. وقد تمتع هذا العمل بشعبية كبرى في العصر الوسيط: فمروياته قد جرت استعادتها من جانب كُتاب عديدين، من وعاظ القرن الثالث عشر إلى بوكاتشيو ثم تشوسر في القرن الرابع عشر. والحال أن كُتابا مسيحيين آخرين من شبه الجزيرة، كانوا يكتبون باللاتينية أو الكاستيلية أو الكاتالونية أو البرتغالية، إنما يستعيدون حكايات عربية لكي يجعلوا منها ترجمات أو لكي يستلهمونها. ومن بين أشهر الأمثلة على ذلك، يمكننا أن نذكر *Conde Lucanor* من تأليف خوان مانويل و *Libro de Buen Amor* من تأليف خوان رويث في القرن الرابع عشر، و*Celestina* من تأليف فرنادو دي روخاس في القرن الخامس عشر، أو **دون كيخوته** لسربانتس في مستهل القرن السابع عشر، وكلها أعمال متأثرة بالتراث السردي العربي.

ومما لا مراء فيه أن أحد الملوك الأوروبيين الذي أبدى عظيم الشغف بالثقافة والعلم العربيين هو ألفونسو العاشر الحكيم، ملك كاستيل، الذي يحيط نفسه بعلماء يهود ومسلمين ويوجه إنتاج مكتبة واسعة، بالكاستيلية، للمعرفة الشرقية والغربية. وبعض الرسوم المصغرة الفخيمة لهذه المؤلفات تصور بشكل مثير ملك الديانات الثلاث: فهو يلعب الشطرنج مع أحد الرعايا المسلمين ؛ وينصت إلى العازفين المسيحيين أو المسلمين، أو يقود فريقه من العلماء المسيحيين واليهود والمسلمين وفي يده كتاب. والواقع أن الملك قد أمر بترجمة عدة مؤلفات علمية وعملية من العربية: بحوث في علم الفلك والتنجيم والتكهن والصيد والشطرنج ؛ وسوف تظل جداول [ـه] **الألفونسية** المرجع لعلماء الفلك الأوروبيين على مدار قرون[٢٥]. كما أمرَ بترجمة أعمال أدبية (خاصةً **كليلة ودمنة**) ودينية: نسخة من **المعراج**، أو **رحلة محمد السماوية**، والقرآن (وهي ترجمة تُعَدُّ الآن مفقودة). والحال أن ألفونسو إنما يُعَدُّ بشكلٍ ما صنوًا للخليفة العباسي المأمون الذي أمر، في القرن التاسع، ولنتذكر ذلك، بترجمة مؤلفات يونانية وفارسية جرى تعريبها وأسلمتها:

فترتبت على ذلك مكتبة ضخمة شكلت أساس الثقافة والعلم العربيين فيما بعد. وإذا كان مشروع الملك الكاستيلي أقل اتساعًا، فإن طموحه مماثل: تأسيس مكتبة ثرية بالمؤلفات العلمية والأدبية في لغته، الكاستيلية. ويسعى ألفونسو إلى أسبنة الثقافة العربية، مثلما عَرّبَ المأمون ومترجموه المعرفة اليونانية والفارسية.

المنازعات والتلاقيات الدينية

على المستوى الديني، تؤدي الاختلافات المذهبية إلى تنازعات ومناظرات بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. وكما أن المذهب المسيحي قد تشَكَّلَ، في القرون الأولى لعصرنا [البادئ بميلاد المسيح]، في تنافسٍ وحوارٍ مع اليهودية ومع الوثنية القديمة، فإن المعتقدات والممارسات المميزة للإسلام الوليد كانت متأثرة بالديانات التوحيدية المنافسة وبالفلسفة والعلم القديمين. وفي دمشق وبغداد، دفعت المجادلات مع العلماء اليهود والمسيحيين المسلمينَ إلى تحديد عقيدتهم والدفاع عن ممارساتهم ونصوصهم المقدسة. وينجم عن ذلك تغايرٌ للمواقف حيال اليهودية والمسيحية، وهو تغايرٌ حاضر بالفعل، بالتأكيد، في القرآن. فالقرآن يؤكد في واقع الأمر أن الأنبياء العظماء الثلاثة (موسى وعيسى ومحمد) كشفوا كلام الله (التوراة والإنجيل والقرآن) لأقوامهم. وهو، في الوقت نفسه، يوجه انتقادات قوية لبعض الممارسات والمذاهب اليهودية وخاصة المسيحية: فالمسيحيون يعبدون إنسانًا، هو المسيح، بوصفه إلهًا ؛ وهم يسيئون إلى التوحيد بمذهب الأقانيم الثلاثة. والعلماء المسلمون في بغداد يتهمون اليهود والمسيحيين بأنهم عبثوا، عمدًا أم من دون عمد، بالنصوص المقدسة التي كشفها لهم نبيوهم. ومن شأن هذا التحريف الإساءة إلى محاجات اليهود والمسيحيين وبيان انحطاط دينهم[٢٦].

والحال أن واحدًا من النصوص السجالية في الوسط البغدادي كان مآله أن يكون معروفًا جيدًا في أوروبا بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر: **رسالة الكندي**، التي تظهر على شكل تبادل رسائل بين عضوين بارزين في البلاط العباسي. فأحد المسلمين يقدم الإسلام إلى صديقٍ مسيحيٍ ويدعوه إلى اعتناقه ؛ وردًا عليه، يبسط المسيحي ردًا طويلاً وتفصيليًا على الإسلام مصحوبًا بدفاع عن المسيحية، ثم يدعو بدوره صديقه المسلم إلى اعتناق المسيحية. والواقع أن

الرسالتين هما على الأرجح عمل كاتب مسيحي واحد. ورسالة الكندي هي في آن واحد سجالية وتبريرية: فهي تهاجم المذهب الإسلامي وتقدم دفاعًا عن العقائد المسيحية الأساسية بشكل جارحٍ بشكل خاص لمشاعر المسلمين. فهي تذهب إلى أن محمد نبي زائف شهواني ادعى الوحي ليفرش سلطته على العرب وليشبع رغباته الجنسية. كما تذهب إلى أن محمد هو الذي ألّف القرآن بنفسه مستعينًا براهب مسيحي هرطوقي ويهوديين. أمّا فيما يتعلق بالشعائر الإسلامية، فإن الكاتب المسيحي يرى أنها عديمة المعنى. الوضوءات الطقسية؟ يؤكد الكاتب «ما معنى غسل اليدين والرجلين [...] (بينما قلوبكم ملوثة ومدنسة بالخطيئة[×])»، شأن أولئك المنافقين الذين شجبهم المسيح في إنجيل متى. و، لأسباب مماثلة، يهاجم صوم رمضان والختان والشرائع الإسلامية المتصلة بالزواج والطلاق وبحظر أكل لحم الخنزير. ثم ينخرط في طعن لاذع في شعائر الحج إلى مكة، والتي يقارنها بشعائر وثنيي الهند. وهو يضيف إلى ذلك وابلاً من الهجوم التفصيلي على الجهاد، مقررًا أنه يتنافى مع الوصايا القرآنية التي تنص على عدم الإكراه في الدين. وهو يقول إن من يموتون في الحرب لن يذهبوا إلى الجنة بوصفهم شهداء، فالشهداء الحقيقيون الوحيدون هم من وهبوا حياتهم لله في سلام وعن طيب خاطر. ومن المؤكد أن هذا الهجوم، الذي من المفترض أن مسيحيًا يوجهه إلى صديقٍ مسلم، إنما يُعَدُّ موجّهًا في حقيقة الأمر إلى القراء المسيحيين الذميين، لنهيهم عن التحول إلى اعتناق الإسلام. وسوف يلقى هذا الهجوم نجاحًا أكيدًا في أوروبا: أولاً في الأوساط المسيحية الناطقة بالعربية في شبه الجزيرة الإيبيرية، ثم، بمجرد ترجمته إلى اللاتينية نحو عام ١١٤٣، في بقية أوروبا.

ويتم في الشرق تداول وفرة من النصوص التبريرية والسجالية التي كتبها كُتاب مسيحيون ومسلمون ويهود ؛ أمّا في الغرب، بالمقابل، فما نجده من أعمال سجالية قليل قبل القرن الحادي عشر. وكل شيء يتغير في ذلك العصر، حين يستتبع سقوط الخلافة مواجهة إيديولوجية وكذلك عسكرية، بين مسلمي الطوائف ومسيحيي الممالك الشمالية. وأحد أشهر الأمثلة هو مثال ابن حزم القرطبي (٩٩٤ – ١٠٦٤)، الذي ينجز، في خمسينيات القرن الحادي عشر على الأرجح، عمله

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

الفصل[×]، وهو موسوعة سجالية حقيقية ضد اليهودية والمسيحية وتيارات مارقة عن الإسلام. والحال أن بعض الكُتاب المسلمين في القرون الأولى للهجرة قد أخذوا على المسيحيين واليهود توقفهم عن مراعاة مبادئ دينهم وتحريفهم لكتبهم المقدسة. وابن حزم هو أول من يدرس التوراة والإنجيل دراسة تفصيلية لكي يبني هذه الاتهامات على قراءة نقدية للكتاب المقدس.

وبالتشديد على التناقضات الكامنة في الكتاب المقدس وعلى الفقرات التي يبدو أنها غير منطقية أو تجديفية، يؤكد ابن حزم أنه أثبت أن اليهود والمسيحيين حرفوا الوحي الذي تلقوه من الله. ونجد أحيانًا، في سفر التكوين، أو في الأناجيل، مثلاً، روايتين عن واقعة واحدة تقدمان تباينات طفيفة في البيانات الجغرافية والتاريخية والسلالية، إلخ. ويعتمد ابن حزم على هذه الفقرات ويسجل علاوة على ذلك الفقرات التي يجري فيها تصوير الرب وكأنه إنسان يمشي ويأكل ويغتاظ. ثم إن التوراة تنسب إلى قادة الشعب المختار أسوأ التصرفات: فإبراهيم يتزوج أخته غير الشقيقة ويعقوب ينام مع زوجة أخيه، وسليمان تجره نساؤه العديدات إلى ممارسة الوثنية، إلخ. وكل هذا يدل ليس فقط على أن الكتب قد حُرِّفت، بل يدل أيضًا على أن من يقبلونها، من اليهود أو المسيحيين، عديمو الأخلاق والحس النقدي والرشد.

وكان والد ابن حزم موظفًا في بلاط المنصور في قرطبة ؛ وربما جاز افتراض أن الابن كان موعودًا، هو أيضًا، بلعب دور سياسي مهم. إلاَّ أنه بعد سقوط الخلافة، ينسحب ابن حزم من الحياة السياسية لكي يتفرغ للعلم. وهو أحد أبرز كُتاب الأندلس وأغزرهم إنتاجًا، فهو كاتب قصائد وحوليات وبحوث حقوقية وفلسفية وعلمية وبحوث في الإلهيات. ومما لا مراء فيه أن عمله المقروء والمعروف أكثر من سواه هو كتابه عن الحب، **طوق الحمامة**. وتنبثق من كتابه **الفصل** صورة مثقف مقتنع بأن ثقافته وعلمه الإسلاميين يضعانه فوق المسيحيين البؤساء (واليهود) الذميين، ناهيك عن الحربيين، همج شمالي شبه الجزيرة الإيبيرية. لكننا نرصد أيضًا انعدامًا متزايدًا للأمن: فالخلافة تنهار ويتعين على المسلم الأندلسي من الآن فصاعدًا أن يدافع عن نفسه، عسكريًا وإيديولوجيًا، ضد الكافر.

(×) الفصل في الملل والأهواء والنحل. – م.

والحال أنه ضمن سياق الاسترداد الإسباني، سياق تغير التوازن بين المسلمين والمسيحيين في شبه الجزيرة الإيبيرية، نُعاين تجديدًا لنصوص معادية للإسلام باللغة العربية كتبها كُتاب مسيحيون، كان بعضهم مسلمون تحولوا مؤخرًا عن دينهم. ويحاول كُتاب هذه النصوص الدفاع عن المسيحية ضد الاعتراضات التي يوجهها المسلمون إليها: فهم يؤكدون على سلامة الأناجيل في مواجهة الاتهامات بالتحريف ؛ ويدافعون عن الأقانيم الثلاثة ضد الاتهام بالشرك ويحاولون إثبات وجودها بمحاجات قائمة على العقل ؛ وهم يدافعون عن التجسيد بالشكل نفسه. كما أنهم يقدمون محاجات هجومية ضد محمد والقرآن ؛ وقد سعوا إلى البرهنة على أن محمد ليس نبيًا حقيقيًا وعلى أن شريعته، إذ تمجد متع الجسد، إنما تبدو لا عقلانية وعلى أن الشعائر الإسلامية، كشعائر الحج في مكة، تدنسها مخلفات الوثنية.

وهذا التقليد التبريري والسجالي ينتشر في أوروبا في القرن الثاني عشر عبر طريقين: نشر كتاب **محاورات ضد اليهود** لبيير ألفونس (١١١٠) ونشر القرآن ونصوص عربية أخرى (بما في ذلك **رسالة الكندي**) ترجمت إلى اللاتينية بمبادرة من بيير الموقر، رئيس دير كليني (١١٤٢ – ١١٤٣). والحال أن بيير ألفونس، وهو يهودي تحول إلى اعتناق المسيحية، إنما يكرس فصلاً من نصه المعادي لليهودية للردّ على الإسلام ؛ وهو يستعيد بإيجاز محاجات **رسالة الكندي**، التي عرفها من دون شك بالعربية. ويلقى مؤلف بيير ألفونس نجاحًا قويًا: وتجري قراءة وإعادة نسخ الفصل المعادي للإسلام في **المحاورات**. والحال أن أومبير دو رومانس، كاهن الدومينيكان العام (١٢٥٤ – ١٢٦٣)، إنما ينصح، في كتابه **بحث حول الدعوة في الحملة الصليبية**، بأن يقرأ الوعاظ نصين حتى يتسنى لهم معرفة الخصم المسلم: القرآن والفصل المعادي للإسلام والذي كتبه بيير ألفونس.

وقد صاغ بيير دو كليني، خلال رحلة إلى إسبانيا في عامي ١١٤٢ و١١٤٣، مشروع ترجمة القرآن، مصحوبًا بنصوص عربية أخرى بشأن الإسلام (بما في ذلك **رسالة الكندي**)، إلى اللاتينية. ولكي يفعل ذلك، استمال روبير دو كيتون، وهو مترجم مؤلفات في علم الفلك، وزوده بفريق بأكمله من العلماء. وهدف هذا المشروع هو معرفة الخصم جيدًا للتمكن على نحو أفضل من محاربته. والحال أن بيير دو كليني، بفضل المعلومات المستمدة من هذه الترجمات ومن محاورات بيير

ألفونس، يتمكن الآن من التوجه إلى التصدي لمذهب محمد، الذي اعتبره أسوأ زعماء الهراطقة. وهو يسعى إلى التوصل إلى ردٍّ عليمٍ على«هرطقة السراسنة الشيطانية»، مثلما فعل ذلك آباء الكنيسة ضد الآريوسية وهرطقات أخرى. وهو يستخدم القرآن لكي يبين أنه كان يتوجب على المسلمين قبول الإنجيل ثم يلجأ إلى الإنجيل لمهاجمة محمد والمذاهب الإسلامية. والحال أن مساجلات بيير دو كليني ضد الإسلام لا تلقى سوى أصداء قليلة في العصر الوسيط، لكن الترجمات التي طلبها، وبالأخص ترجمة القرآن، كان يعاد نسخها وقراءتها – وقد طبعت في نهاية المطاف في بال في القرن السادس عشر.

على أن العلاقات بين المسيحيين والمسلمين واليهود لا تُختَزلُ في نزاعات ومساجلات. فالديانات الثلاث ذات جذور مشتركة: وغالبًا ما كانت المذاهب والشعائر وأماكن التوقير متشابهة. وهكذا نجد العديد من الشهادات على تعبدات مشتركة واحتفالات دينية متقاسَمَة وأماكن موقرة مشتركة. ومن المؤكد أن هذه التلاقيات، والتي تشهد على التقارب بين ممارسي ديانات مختلفة، غالبًا ما تستثير عدم الاستحسان في المصادر التي بأيدينا. وإذا عرفنا، مثلاً، أن مسلمين في إسبانيا، في القرن التاسع، كانوا يحتفلون بالكريسماس وبرأس السنة وبعيد أول أيام الصيف جنبًا إلى جنب المسيحيين فهذا لأن عددًا من المفتين قد انتقدوا هذا الاختلاط وسعوا إلى تحريمه[٣١]. ومما لا مراء فيه أن تحريماتهم لم تلق تجاوبًا يُذكر، فهم قد اضطروا إلى التأكيد عليها مرارًا وتكرارًا.

ثم إن أماكن عديدة، ترتبط بشخصيات توراتية وإنجيلية وقرآنية، كانت مزارات يتردد عليها مسيحيون ومسلمون ويهود. وتلك حالة الخليل، حيث يزورون مقابر الأنبياء إبراهيم وإسحق ويعقوب. وفي مكانين مقدسين مكرسين لمريم العذراء، يظهر بشكل خاص ورع مشترك لدى المسيحيين والمسلمين: ويتعلق الأمر بالمطرية، قرب القاهرة في مصر، وصيدنايا، قرب دمشق. ففي المطرية، نجد نبعًا وسط حديقة بلَسان ؛ وتذهب المرويات إلى أن العائلة المقدسة، خلال هربها إلى مصر، أقامت في هذه الناحية وأن العذراء غسلت مراقد يسوع في النبع، فمنحته خصائص علاجية. ويتحدث عن ذلك كُتاب مختلفون في العصر الوسيط، أقباط وكاثوليك أوروبيون ومسلمون. ويؤكد بورشار الستراسبورجي، الذي يزور

الموقع نحو عام ١١٧٥، أن مسيحيين ومسلمين يأتون إلى هناك ويغتسلون. وهو يضيف أن هناك نخلة على مشارف القاهرة ربما تكون قد مالت لتعطي ثمارها للعذراء وأنها بالمثل موضع إجلال من جانب مسيحيين و«سراسنة»[٢٨].

والحال أن عدة كُتاب، من بينهم بورشار الستراسبورجي هذا نفسه، يصفون صيدنايا، حيث يوجد دير مكرّسٌ للعذراء. وهنا نجد أن الشيء موضع الإجلال هو أيقونة قد تكون «مجسَّدة» وقد ينز منها زيت له رائحة البلسم. ويذهب بورشار إلى أنه، بفضل هذا الزيت المُعجز، حصل أشخاص عديدون، مسيحيون ومسلمون ويهود، على شفاء من أمراض مختلفة ؛ ومن المؤكد أن عذراء بورشار لا تقوم بتمييزات لاهوتية بين المؤمنين بها: والواقع أن سراسنة الناحية يشاركون في عيد ميلاد المسيح وفي عيد انتقال السيدة العذراء ويؤدون «احتفالاتهم بورعٍ عظيم».

وأحيانًا ما يبدي كل طرف إعجابًا صريحًا بورع خصمه الديني. فأسامة بن منقذ يثني على ورع الرهبان المسيحيين ؛ وريكولدو دي مونتيكروتشه، الدومينيكي الفلورنسي، يبدي إعجابه بحماسة مسلمي بغداد الدينية: مراعاتهم للشعائر وحمية دعواتهم وحبهم وعطفهم على الأقربين إليهم. والحال أن أسامة وريكولدو، شأنهما في ذلك شأن كُتاب آخرين كثيرين، يمكنهما الثناء على الحماسة الدينية للخصم الديني مع تأكيدهما في الوقت نفسه على أنه يتبع مذاهب خاطئة. ثم إن إبداءات الإعجاب هذه غالبًا ما تكون ذات هدف تأديبي: فكما يقول ريكولدو: «لم نورد ما أسلفنا ذكره للثناء على السراسنة بقدر ما إنه لتوبيخ بعض المسيحيين الذين يمتنعون عن أن يفعلوا لأجل شريعة حياة ما يفعله ملعونون لأجل شريعة موت»[٢٩].

لكن نصوصًا أخرى، من المؤكد أنها قليلة، تشير إلى انفتاح أعظم، بل إلى نزعة نسبية مثيرة. فالحاج بورشار دو مون زيون يكتب في عام ١٢٨٣ كتابًا تحت عنوان **وصف الأرض المقدسة**. وبينما يتحدث عن كنيسة مكرّسة ليوحنا المعمدان، يوضح أن السراسنة يجلون يوحنا بوصفه قديسًا نبيًا. وهو يستطرد فيقول إنهم أيضًا يؤمنون بأن يسوع، ابن مريم العذراء، هو كلمة الله، لكنهم لا يعترفون به على أنه الله، «وهم يقولون إن محمد رسول الله وأنه لم يرسله إلا لهم ؛ وقد قرأت ذلك في القرآن، الذي هو كتابهم[٣٠]». وينصبُّ التشديد هنا على التوافق الأساسي

بين العقيدتين المسيحية والإسلامية. وينطلق بورشار من الفكرة التي تذهب إلى أن محمد قد أرسل تحديدًا للعرب (وهي فكرة موجودة بالفعل في القرآن[٣١]) لكي يستخلص منها أن الإسلام، بحسب السراسنة، ليس عالميًّا: وهو يوحي بأن السراسنة لهم ديانة أُوحي بها تخصهم، وأنهم لا يزعمون تفوقها. ويعزز بورشار هذا الشعور بفقرة أخرى في كتابه وصف الأراضي المقدسة، حيث يقدم مختلف أمم الأرض المقدسة. والسراسنة يشكلون هنا جماعة بين جماعات أخرى كثيرة، كاللاتين واليونانيين والسوريين والأرمن، إلخ، فلا هم أفضل ولا هم أسوأ من الآخرين ؛ والواقع، بحسب بورشار، أن الأسوأ هم اللاتين[٣٢].

وهذه النزعة النسبية تجد تعبيرًا أدبيًّا عنها في أسطورة الخواتم الثلاثة، والتي سُجِّلت كتابةً لأول مرة بالإيطالية في القرن الثالث عشر والتي سوف تستعاد مرات كثيرة – خاصة من جانب بوكاتشيو وحتى جوتهولد إفراييم لسنج في القرن الثامن عشر، في عمله *Nathan der weise*[٣٣]. وفي مروية بوكاتشيو، فإن صلاح الدين، رغبةً منه في الاستيلاء على ثروات سمسار يهودي اسمه ملخيسيديخ، ينصب له فخًا سائلاً إياه أي الديانات الثلاث أفضل: فإذا أجاب بأنها اليهودية، يمكن للسلطان أن يعلن أنه أهين فيستولي على ممتلكات ملخيسيديخ ؛ وإذا أجاب هذا الأخير بأن الإسلام هو الأفضل، فبوسعه إرغامه على التحول إلى اعتناق الإسلام. لكن اليهودي يَرُدُّ بحكاية: كان لدى أحد الملوك ثلاثة أبناء يحبهم كثيرًا. وبما أنه لا يعرف كيف يختار بينهم، فقد أمر بعمل خاتمين متطابقين تمامًا مع خاتمه الذهبي، رمز سلطته. وبينما الملك على عتبة الموت، استدعى أبناءه واحدًا بعد الآخر وأعطى كل واحد خاتمًا، زاعمًا أنه قد اختاره وريثًا له. وبعد موته، ادعى كل واحد من الإخوة الثلاثة، مستعرضًا خاتمه، حقه في وراثة الأب. ويستنتج ملخيسيديخ أننا كالأبناء الثلاثة: فنحن اليهود والمسيحيين والمسلمين نستحضر كلنا تراث أبينا، الله، بوصفه إرثنا ؛ لكن الله وحده هو الذي يعلم أيّنا اختار. وعندئذ، فإن صلاح الدين، وقد أنّبه ضميره، يغدق على ملخيسيديخ بالهدايا ويصبح الاثنان صديقين مدى الحياة. وقد عمل بوكاتشيو على التعبير عن هذه النزعة النسبية على لسان الشخصية اليهودية. والحال أن مينوكتشيو، وهو طحان فريولي من القرن السادس عشر، إنما يقرأ مروية بوكاتشيو ويستلهمها لكي يعلن على المكشوف أن

اليهود والمسيحيين والترك يمكنهم كلهم الوصول إلى المسرات الأبدية كل عن طريق دينه، إذا ما راعى مبادئه. والحال أن هذا التأكيد الذي اعتبر هرطوقيًا من جانب محاكم التفتيش، قد عاد عليه، ضمن أسباب أخرى، بالموت(٣٤).

وفي القرن الثالث عشر نشهد، في أوروبا المسيحية، ظهور حركة تبشيرية تقودها بالأخص أخويتان جديدتان: أخوية الفرنسيسكان وأخوية الدومينيكان. وقبل هذا التاريخ بالفعل، من المؤكد أن بغداد والقسطنطينية وروما تتنافس، عبر مبشرين ودعاة متداخلين، على التوصل إلى تحويل الشعوب السلافية والتركية على محيط البحر الأسود كل إلى ديانتها. لكن أخويات السائلين [الشحاذين] تحديدًا في القرن الثالث عشر هي التي تؤسس، لأول مرة، سياسة حقيقية للتبشير بين المسلمين. والحال أن مؤسس أخوية الإخوة الصغار، فرانسوا الأسيزي (١١٨٢ – ١٢٢٦)، إنما يذهب إلى مصر في عام ١٢١٩ بينما كانت قوات الحملة الصليبية الخامسة تحاصر دمياط، ويتجه إلى لقاء السلطان الكامل(٣٥). وفرانسوا، الذي سعى إلى أن يحيا حياة رسولية، كان يتمنى أن يفعل ذلك حتى النهاية: فشأن الرسل تمامًا، أراد دعوة الكفار إلى الإيمان، و، إذا لم يتمكن من تحويلهم إلى اعتناق المسيحية، فيهلك كشهيد مجيد. إلاَّ أن من الواضح أن السلطان الكامل لم تكن لديه أي رغبة في أن يجعل منه شهيدًا ؛ فقد أنصت إليه في صبر وأعاده سالمًا سليمًا إلى معسكر الصليبيين. وعلى أثر هذه المهمة، تصبح الشهادة في الواقع الغاية المنشودة من جانب عدة فرنسيسكان في القرن الثالث عشر. والحال أن الفرنسيسكان، بما أنهم قد تمنوا عيش حياة فقر وزهد كالرسل والدعوة على غرارهم، من الواضح أنهم كانوا يأملون في الموت كهؤلاء الأخيرين.

وأول هؤلاء الشهداء (١٢٢٠) خمسة فرنسيسكان يذهبون إلى إشبيلية (التي كانت لا تزال مسلمة)، ثم إلى مراكش: وفي هاتين يعاودون الدخول إلى المساجد ويدعون ويسبون محمد والدين الإسلامي – وهي مبادرات كثيرة تعود نظريًا على أصحابها بعقوبة الموت بحسب الشريعة. لكن السلطات الإسلامية ترد على ذلك بالحبس والنفي ؛ وفقط بعد عدة تجاوزات بمنحهم السلطان الموحّد ما سعوا إليه بحمية: الموت. وينتشر نبأ استشهادهم ؛ فيغمر الفرحُ فرانسوا ويدفع النبأ أنطوان من پادوا إلى ارتداء ثوب الراهب الفرنسيسكاني. وفي عام ١٢٢١، نجد أن الـ

Regula non bullata، أحكام الأخوية الفرنسيسكانية، تشجع على التبشير بين الكفار. وهكذا ينخرط عدة فرنسيسكان في السعي إلى الشهادة: فيلقى اثنان الموت في سبتة في عام ١٢٢٧ ويلقاه خمسة في مراكش في عام ١٢٣٢. كما يموت هناك أيضًا، في عام ١٢٤٦، آنيلوس، أسقف فاس ؛ ثم يلقى ستة من الفرنسيسكان الشهادة في الشرق بين عامي ١٢٦٥ و١٢٦٩ ؛ وسبعة آخرون في طرابلس في عام ١٢٨٩. ومن المؤكد أن فرنسيسكان آخرين يقيمون بشكل أكثر تواريًا عن الأنظار في البلدان الإسلامية لخدمة الجماعات المسيحية اللاتينية (من التجار والمرتزقة والمخطوفين والعبيد). إلاّ أنه بالنسبة لكثيرين منهم، فإن بلدان الإسلام مسرح لإعادة تمثيل المواجهة بين الرسل و«الوثنيين» ويعاد فيه إنتاج مجد الأولين وضياع الأخيرين.

وقد سعى مبشرون فرنسيسكان آخرون إلى تحويل المغول إلى اعتناق المسيحية: فچان دو پلان كاربان يذهب إلى قره قورام بين عامي ١٢٤٥ و١٢٤٧، ويذهب آسلان إلى تبريز (١٢٤٦ – ١٢٤٧)، ثم يذهب جيوم دو روبروك إلى قره قورام[٣٦] (١٢٥٣ – ١٢٥٥). وهؤلاء الإخوة لا يسعون إلى الشهادة، بل كانوا يسعون إلى استخدام محاجات منطقية، تستلهم التراثات التبريرية والسجالية النصية، لجرّ القادة المغول إلى المسيحية. ويحاول جيوم دو روبروك، خاصةً، تحويل ملوك مغول مختلفين إلى اعتناق المسيحية، ليس بإهانة تقاليدهم الدينية، بل بتدشين نقاش مع أتباع الديانات المنافسة. وهكذا يشارك في مناقشة، أمام الخان مونجكه شخصيًا، بين ممثلين للمسيحية والإسلام والبوذية والوثنية الويجورية[٣٧]. ويصف جيوم، ليس من دون فخر، دوره في المناقشة: فبما أنه قد أعلن أن لا وجود هناك إلاّ لرب واحد، فقد سأل البوذي عن اعتقاده ؛ وهذا الأخير أجابه بأن الآلهة عديدون: إله أسمى في السماء وكثير من الآلهة الأدنى. وعندئذ سأله جيوم ما إذا كان أحد هذه الآلهة كلي القدرة ؛ فلبث البوذي جالسًا، في صمت، بعض الوقت، إلى أن أمره كتبة الخان بالإجابة. فاعترف عندئذ بأنه ما من إله منهم كليّ القدرة: «عندئذ انفجر جميع السراسنة ضاحكين ضحكًا عظيمًا». لقد سجل جيوم نقطة لصالح التوحيد ضد البوذية. ومن المؤكد أن المسلمين، منظورًا إليهم من قره قورام، كانوا حلفاء [المسيحيين] بأكثر مما كانوا خصومًا.

وكانت للدومينيكان استراتيجيتهم التبشيرية الخاصة، كان المحفز الأكبر لها هو رامون دي پنيافور، الكاهن العام للأخوية (١٢٣٨ – ١٢٤٠)، والذي أصبح فيما بعد مستشارًا لچاك الأول، ملك آراجون[٣٨]. وقد أسس مدرسة للغات حتى يتعلم الإخوة المبشرون العربية والعبرية وتتسنى لهم قراءة النصوص المقدسة الإسلامية واليهودية. ولتمسكهم بالنقد النصي للكتب المقدسة المنافسة، بحثوا عن محاجات من شأنها أن تساعد في آن واحد على تكذيب ديانة خصومهم وتأكيد حقيقة المسيحية. والحال أن رامون مارتي، وهو أخ ضمن المحيطين برامون دي پنيافور، قد أنتج مُصنَّفًا من قسمين من أجل التبشير بين المسلمين: *De seta Machometi*، المؤلَّف قبل عام ١٢٥٧ و*Explanatio simboli apostolorum*، المكتوب في عام ١٢٥٧[٣٩]. والنص الأول مكرَّسٌ بالكامل تقريبًا لحياة وأعمال محمد الذي يجعل منه كبش فداء: فهو يهاجم النبي وشريعته التي يعتبرها زائفة، لا حكمة المسلمين التالين. وهو يسعى إلى كسب الفلاسفة العرب إلى المعسكر المسيحي بردّ محاجاتهم الفلسفية ضد محمد: فهو يستشهد مثلاً بابن رشد لكي يثبت أن النبي الحقيقي لابد له من إتيان معجزات. وهكذا يصبح محمد الخصم الوحيد، وإن كان الرهيب، لمارتي. وهو يجتهد في بيان أن العقل والحق الطبيعي والفلسفة، بل وجانبًا لا بأس به من المذهب الإسلامي، في صف المسيحيين. ويسعى مارتي في نصه *Explanatio simboli apostolorum* إلى بيان حقيقة المسيحية بعرض المذاهب المسيحية الرئيسية وبتقديم شروح وتبريرات لها، مع السعي في الوقت نفسه إلى الردّ على الاعتراضات الإسلامية على هذه المذاهب. ولا نعرف إلى أي درجة جرى بالفعل استخدام محاجات واحد كمارتي من جانب المبشرين الدومينيكان لدى جمهور مسلم. وكانت قوانين صدرت في عهد چاك الأول قد ألزمت اليهود والمسلمين بالاستماع في معابدهم ومساجدهم إلى مواعظ الإخوة المبشرين. والحال أن رامون مارتي، بحسب بعض معاصريه، قد يكون ذهب إلى مدينة تونس وعَرَضَ نصه *Explanatio simboli apostolorum* على السلطان.

ويذهب ريكولدو دي مونتيكروتشه، وهو أخ فلورنسي، إلى بغداد نحو عام ١٢٩٠ لكي يتعلم العربية ولكي يحاول تحويل مسلمين إلى اعتناق المسيحية[٤٠]. وهو يصف العجب الذي أثارته في نفسه مدينة بغداد (والتي، مع ذلك، لم تكن

آنذاك ما كانت عليه قبل الاجتياح المغولي لها في عام ١٢٥٨): بهاء بيوتها، جمال حدائقها، ورع وكرم سكانها، علم العلماء. ويدرس ريكولدو القرآن بالعربية، ما يجرفه إلى حيرة عظيمة. فهو يرى أن هذا النص ملئ بـ «أكاذيب»: كالمزاعم التي تذهب إلى أن يسوع ليس الله أو أن يسوع ورسله مسلمون. وأكثر ما يزعج ريكولدو هو أن يسمح الرب بـ «تجديفات» القرآن. ولذا يوجه شكوى مباشرة إلى يسوع: «بقلبٍ محروق، وفي ألم يتعذر تحمله، بينما أقرأ القرآن، غالبًا، وأنت تعرف ذلك، كنتُ أضع الكتاب نفسه، مفتوحًا، على مذبحك، أمام صورتك وصورة والدتك جد المقدّسة، وكنت أقول: «اقرأ، اقرأ ما يقوله محمد!» وكان الانطباع يخامرني بأنك لا تريد أن تقرأ»[٤١]. والحال أن الرب، بعيدًا عن أن يعاقب «السراسنة» على «تجديفات»هم، إنما يبدو أنه منحاز لهم، إذ يمنحهم انتصارًا تلو انتصار على المسيحيين، خاصة عند الاستيلاء على عكا، من جانب الأشرف خليل، سلطان مصر المملوكي.

ويرجع ريكولدو إلى إيطاليا نحو عام ١٣٠٠ ويكتب هناك مصنفه ضد شريعة السراسنة، وهو ردٌّ على القرآن. والأخ يعرف جيدًا النص القرآني، الذي يعتبره اختلافًا قام به محمد الذي يشجب ما يعتبره انعدام تماسكه وكفره ولا عقلانيته. ويزعم ريكولدو أن محمد يفصح، في القرآن، عن الحقيقة المسيحية من دون أن يفهمها. ويستعيد ريكولدو محاجات المساجلين السابقين ليثبت وجود الثالوث، بصيغ الجمع ؛ كما يستشهد بفقرات تثبت، إذا ما صدقناه، وجود الروح القدس والمسيح، كلمة الرب. وإذ يلاحظ أن القرآن يثني على التوراة والإنجيل، فإنه يتساءل عن السبب، والحال كذلك، في أن المسلمين لا يدرسونهما. إنهم لو فعلوا ذلك لكان من شأنهم عندئذ اكتشاف خطأهم فورًا: لكنهم، لتفادي مواجهة الحقيقة، يحظرون دراسة الكتاب المقدس، مثلما يحظرون الاطلاع على الفلسفة. ويؤكد ريكولدو أن السراسنة لديهم، في الحقيقة، أربع حيل للحيلولة دون افتضاح خطأهم ؛ فهم يقتلون كل من يهاجم القرآن ويحرمون كل نزاع ديني ويحذرون السراسنة داعينهم إلى عدم تصديق ما يقوله من ليسوا سراسنة، وهم يعلنون «لكم دينكم ولي دين»[٤٢]. ويبقى غريبًا مع ذلك، في نظره، أن يفضل السراسنة القرآن على الإنجيل ؛ ومرة أخرى، لابد أن هذا يرجع إلى لا عقلانيتهم، التي ليس لها غير علاج واحد: «ترتيبًا على

ذلك، عندما تظهر بعض الشكوك في القرآن وبعض الأسئلة التي ليس من شأن السراسنة التمكن من الرد عليها، فإنه يجب ليس فقط دعوتهم إلى المشاركة في مأدبة الحقيقة [أي اعتناق المسيحية]، بل إرغامهم على ذلك»(٤٣). ويبدو أن ريكولدو يقول إنه عندما لا تنجح محاجاتنا العقلانية في إقناعهم، فإنه يجب إرغامهم على الانضمام إلى الكنيسة. فهو يوصي باستخدام القوة عندما يفشل الحوار. وسوف يصبح كتابه واحدًا من أكثر البحوث المعادية للإسلام فوزًا بالمطالعة من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر ؛ وسوف يترجمه مارتن لوثر إلى الألمانية. والحال أن تصويره للسراسنة على أنهم متعصبون عنيفون ولا عقلانيين وبينهم وبين العقل حجاب، ويتعذر مواجهتهم إلاّ بالقوة، هو تصوير قُدِّرَ له أن يُعَمِّرَ طويلاً.

النزعة الإنسانية ورفض الثقافة العربية

على المستوى الفكري، نجد أن العلاقات بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية تضعف في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وقد انقضى عصر الترجمات العظيم، حتى وإن كان يجري الاستمرار في ترجمة بعض النصوص، كما سبق لنا أن رأينا فيما يتعلق بالطب. والحال أن حركةً جديدة إنسانية النزعة، قائمة على إجلال للعصر القديم وتتطور في جانب كبير منها في بلاط كبار أمراء إيطاليا، إنما تضع نفسها في موضع التعارض مع الثقافة الإكليريكية في الجامعات. وضمن الشغف بثقافة العصر القديم ورفض الثقافة الجامعية، يُبدي بعض الإنسانيين احتقارهم لكل ما يسمونه بازدراء بأنه «قوطي» أو «قروسطي»، خاصة كل ما قد يكون لملمة جرمانية أو عربية مضافة إلى الثقافة القديمة.

والحال أن بترارك (١٣٠٤ – ١٣٧٤)، الصديق الفلورنسي لبوكاتشيو، والنصير المتحمس للحملة الصليبية، إنما يثور على سيطرة الكُتاب العرب على فكر معاصريه. ويؤكد بترارك في نصه رسائل الشيخوخة أن الإغريق أرسوا أسس الطب وأن العرب، وهم أطباء تافهون، قد يتعين «منعهم» من مزاولته. وهو يعلن «إنني احتقر جنس» العرب «برمته». وهو الذي لا مراء في أنه لم يتمكن قط من قراءة قصيدة عربية واحدة يعتبرهم شعراء سيئين. وهو يتهم الأطباء

الأوروبيين بإجلال ابن رشد كما لو كان نصف إله، وبأنهم يفضلونه على المسيح نفسه. وهو يصفه بأنه «كلب مسعور ينبح ضد المسيح» ؛ وهو يرى أن ابن رشد يؤذي بـ«سمه» المعجبين المسيحيين به. أمّا فيما يتعلق بمحمد، فهو، في رأيه، دجالٌ، مختلقُ حكايات باطلة وموضعُ عبادة مقززة عند قبره في مكة (القبر موجود في الواقع في المدينة المنورة). أمّا دانتي فقد قام، في **الكوميديا الإلهية**، بإدراج ابن رشد وابن سينا في دائرة «الوثنيين الطيبين»، إلى جانب المعلمين الكبيرين أفلاطون وأرسطو ؛ ويبدي بوكاتشيو مرات كثيرة تعاطفه وإعجابه بشخصيات عربية، خاصة صلاح الدين، ويعبر عن نزعة نسبية دينية معينة في حكاية الخواتم الثلاثة. ولا شيء من هذا القبيل عند بترارك، الذي يكره العرب ويريد «نفيـ»ـهم[٤٤].

وهو ليس الوحيد في ذلك. فمارينو سيكولو، في أواخر القرن الخامس عشر، يرى أن السبب في قلة الإقبال على دراسة العربية هو أنها لغة همجية. وفي حقل الطب، يستعر جدلٌ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر: هل يجب استبعاد العرب ومحاولة العودة إلى «نقاء» الطب اليوناني، وفق جالينوس وإبقراط؟ إن سيمفوريان شانبييه (١٤٧١ – ١٥٣٨)، الذي يقوم بتدريس الطب في مونبلييه، إنما يعترف بقيمة عمل ابن سينا لكنه يحذر قُرّاءه من التأثير السيئ الذي قد يكون لـ«الفلسفة الجوفاء والهمجية» لهذا «المرتد الكافر» على الطب المسيحي. وهو يلعن أطباء المدارس الطبية الأوروبية الذين يقبلون أن يكون برنامجهم الجامعي تحت سيطرة «العرب والفرس والهنود والمحمديين». أمّا ليونار فوك، في نصه **ثلاثة كتب في مفارقات الطب** (١٥٣٥)، فهو يؤكد أن العرب لم يبتكروا شيئًا وإن كانوا، شأنهم في ذلك شأن الخطاطيف الخرافية، قد نهبوا الإغريق ولوثوا كل ما لمسته أيديهم.

لكن كُتابًا آخرين دافعوا عن ابن سينا وبشكل أعم عن إسهام الكُتاب العرب في العلم. ويظل كتاب **القانون** مرجعًا أساسيًا في تدريس الطب في أوروبا حتى القرن الثامن عشر[٤٥]. والحال أن صديقين، من كبار رموز النزعة الإنسانية في القرن الخامس عشر، هما مارسيليو فيتشيني وبيكو ديللاّ ميراندولا، إنما يعبران عن إعجابهما بكبار المفكرين العرب كالفارابي وابن سينا وابن رشد. وقد قرأ بيكو

القرآن باللاتينية وهو يحاول تعلم العربية لكي يتمكن من قراءة الأصل. وهو يستنتج من قراءته أن كل ديانة من الديانات الكبرى تتضمن جزءًا من الحقيقة. وفي مناجاته حول كرامة الإنسان، يستشهد في استحسان بحديث لمحمد يذهب إلى أن الإنسان الذي يبتعد عن الشريعة الإلهية يسقط في البهيمية[٤٦]. إلاّ أنه في عصر يقوم فيه العثمانيون بفتوحات مهمة في وسط أوروبا وفي عالم البحر المتوسط، فإن قليلين من الإنسانيين يبدون روح الانفتاح التي أبداها فيتشينو وبيكو.

وفي بعض المجالات، يتأثر مستوى المعرفة بذلك. ففي علم الخرائط، يبدي القرن الخامس عشر شغفًا ببطليموس، الذي يعتبرونه المرجع القديم الأعظم في هذا العلم. والنتيجة أن علم الخرائط يتقهقر، خاصة في البحر المتوسط، حيث الخرائط المستندة إلى بطليموس أقل دقة من خرائط الموانئ المعدّة انطلاقًا من المعارف الملموسة لملاّحي البحر المتوسط[٤٧]. ومن ثم فإن رفض التركي وعبادة العصر الإغريقي – الروماني القديم إنما يقودان إلى إعادة صوغ للمخيال التاريخي والثقافي الأوروبي. فيجري نفي التراث المشترك الثري لحضارة متوسطية مشتركة. ويجري البدء في تصور «الإسلام» بوصفه حضارة غريبة ومعادية لأوروبا.

لكن شهادة مثيرة للفضول تشهد على الأهمية التي كانوا لا يزالون يولونها للّغة والحضارة العربيتين على عتبة العصر الحديث. فعندما ينطلق كريستوفر كولومبوس من قادس خلال رحلته الأولى عبر المحيط الأطلسي في عام ١٤٩٢، يأخذ معه لويس دي تورّس، وهو يهودي تحوّل مؤخرًا إلى اعتناق المسيحية حتى يتجنب الطرد من إسبانيا. وقد تحسب كولومبوس لوصوله إلى بلاط خان الصين الأكبر وكان يعرف أنه قد لا يكون هناك من يتكلم باللاتينية، ناهيك عن الكاستيلية. ومن هنا ضرورة أن يكون بصحبته ترجمان يتكلم باللغة الدولية للتجارة وللعلم: العربية. والحاصل أن سكان جزيرة سان سلفادور الذين انتابهم الذهول لدى رؤيتهم السفن الشراعية الإسبانية الثلاث في أكتوبر/ تشرين الأول ١٤٩٢ كان لهم الحق في الاستماع إلى خطبة بالعربية، من لويس دي تورّس. فأول كلام نطق به أوروبي أمام أميركيين كان بلغة القرآن.

بيبليوجرافيا مختارة

نصوص

Charles-Dominique, Paule (trad.), *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995.

Ibn Hawqal, Abû al-Qâsim Muhammad, *Configuration de la terre*, introduction et traduction de J. H. Kramers et G. Wiet. Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1964.

Idrîsî, *La Première Géographie de l'Occident*, Paris, Flammarion, 1999.

Jacques de Vitry, *Lettres de la cinquième croisade*, Turnhout, Brepols, 1998.

Ôsâma ibn Munqidh, *Un prince syrien face aux croisés*, traduction de A. Miquel, Paris, Fayard, 1986.

دراسات

Arnaldez, Roger, *À la croisée des trois monothéismes : une communauté de pensée au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1993.

Balard, Michel, *Les Latins en Orient*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

Balard, Michel et Alain Ducelier (éds.), *Coloniser au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1995.

Burman, Thomas, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2007.

Cipollone, Giulio (éd.), *La Liberazione dei « captivi » tra cristianità e islam : oltre la crociata e il gihâd : tolleranza e servizio unmanitario*, Vatican, Achivio Segreto Vaticano, 2000.

Constable, Olivia Remie, *Housing the Stranger in the Mediterranean World : Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Constable, Olivia Remie, *Trade and Traders in Muslim Spain : The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Ducelier, Alain, *Chrétiens d'Orient et islam au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1996.

Eddé, Anne-Marie, *Saladin*, Paris, Flammarion, 2008.

Flori, Jean, *L'Islam et la Fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris, Seuil, 2007.

Friedman, Yvonne, *Encounter between Enemies : Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leiden, Brill, 2002.

Garcin, Jean-Claude *et al.*, *Monde musulman médiéval : Xᵉ-XVᵉ siècles*, 3 tomes, Paris, Presses universitaires de France, 1995-2000.

Garcin, Jean-Claude *et al.*, *Grandes Villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000.
Gervers, Michael et Ramzi Bikhazi (éds.), *Conversion and Continuity : Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, University of Toronto Press, 1990.
Goitein, Shlomo, *A Mediterranean Society : The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vol., Berkeley, University of California Press, 1966-1988.
Grabar, Oleg, *The Shape of the Holy : Early Islamic Jerusalem*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
Grypeou, Emmanouela, Mark Swanson et David Thomas (éds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, Brill, 2006.
Guichard, Pierre, *Al-Andalus : 711-1492, une histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, Hachette, 2001.
Libéra, Alain (de), *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.
Meserve, Margaret, « Empires of Islam in Renaissance Historical Thought », *Harvard Historical Studies*, 158, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008.
Miller, Kathryn A., *Guardians of Islam : Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York, Columbia University Press, 2008.
Miquel, André, *La Géographie humaine dans le monde musulman jusqu'au xf siècle*, 4 vol., Paris, La Haye, Mouton, 1967-1988.
Nirenberg, David, *Communities of Violence, Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
Rashed, Roshdi *et al.*, *Histoire des sciences arabes*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1997.
Riley-Smith, Jonathan, *Atlas des Croisades*, Paris, Autrement, 1996.
Rotman, Youval, *Les Esclaves et l'esclavage : de la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale, vf-xf siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
Sénac, Philippe, *Le Monde carolingien et l'Islam : contribution à l'étude des relations diplomatiques pendant le haut Moyen Âge, viif-xf siècles*, Paris, L'Harmattan, 2006.
Tolan, John, *Cultures en conflit et en convergence. L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
Tolan, John, *Le Saint chez le Sultan : la rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétations*, Paris, Seuil, 2007.
Tolan, John, *Les Sarrasins : l'islam dans l'imaginaire européen au Moyen Âge*, Paris, Aubier, « Collection historique », 2003 ; édition poche, Paris, Flammarion, « Champs », 2006.
Touati, Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2000.
Touati, Houari, *L'Armoire à sagesse : bibliothèques et collections en Islam*, Paris, Aubier, 2003.

هنري لورَنس، چون تولان
چيل ڤاينشتاين

أوروبا والعالم الإسلامي

تاريخٌ بلا أساطير

ترجمة
بشيرْ السباعي



القاهرة
2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

لورنس، هنرى .
أوروبا والعالم الإسلامى : تاريخ بلا أساطير/ تأليف: هنــرى لورنس، جون تولان - جيل ڤاينشتاين؛ ترجمة: بشير السباعى
ط ١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦
٦٢٤ ص، ٢٤ سم
١ - العالم الإسلامى - العلاقات الخارجية - أوروبا
(أ) تولان، جون (مؤلف مشارك)
(ب) فاينشتاين، جيل (مؤلف مشارك)
(جـ) السباعى، بشير
(د) العنوان ٣٢٧,٥٣٠٤

رقم الإيداع ٢٢٨٤٩ / ٢٠١٥

الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978-977- 92 - 0466- 6

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفــه بهـــا، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عـــن رأي المركز.